

حقيقة العالم عند فيلسوف العرب وفلاسفة اليونان

(مقارنة بين آراء الكندي وأفلاطون وأرسطو)



الأستاذ الدكتور
عزمي طه السيد أحمد
أستاذ الفلسفة الإسلامية

حقيقة العالم عند

فيلسوف العرب وفلاسفة اليونان

(مقارنة بين آراء الكندي وأفلاطون وأرسطو)

الكتاب

حقيقة العالم عند فيلسوف العرب وفلاسفة اليونان

تأليف

عزمي طه السيد أحمد

الطبعة

الأولى، 2015

عدد الصفحات: 400

القياس: 24×17

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2014/6/2776)

جميع الحقوق محفوظة

ISBN 978-9957-70-872-6

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد - شارع الجامعة

تلفون: (27272272 - 00962)

خلوي: 0785459343

فاكس: 27269909 - 00962

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com

almalktob@hotmail.com

almalktob@gmail.com

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن - العبدلي - تلفون: 5264363 / 079

مكتب بيروت

روضة الغدير - بناية بزي - هاتف: 1 471357 00961

فاكس: 1 475905 00961

حقيقة العالم

عند

فيلسوف العرب وفلاسفة اليونان

(مقارنة بين آراء الكندي وأفلاطون وأرسطو)

الأستاذ الدكتور

عزمي طه السيد أحمد

أستاذ الفلسفة الإسلامية

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

إربد - الأردن

٢٠١٥



الفهرست

الصفحة

١

تنويه وشكر

٣

مقدمة

٩

الباب الأول

الكندي ودوره الثقافي

١١

الفصل الأول: المعرفة بالكندي وحياته

١٣

تمهيد

١٣

أولاً: المعرفة بالكندي

١٧

ثانياً: حياة الكندي

١٧

(١) تمهيد

١٨

(٢) نسب الكندي

١٩

(٣) عام مولده ووفاته

٢٣

(٤) عصر الكندي

٢٥

(٥) ثقافته وطلبه للعلم

٢٨

(٦) حساده وخصوماته

٣١

(٧) خاتمة حياته

٣٧

الفصل الثاني: دور الكندي في العناية بالتراث الفلسفي اليوناني وتقديم الثقافة

الفلسفية للعرب

٣٩

أ- لمحة موجزة عن انتقال الفلسفة اليونانية إلى العرب وأهم

مراكزها في الشرق

٤٠

ب- حصر لما قام به الكندي في مجال النقل

٤٢

١- الترجمة:

٥٦

٢- إصلاح الترجمات:

- ٥٩ - الكتب التي ذكر أن الكندي أصلحها
- ٦٣ ٣- ما نقل لحساب الكندي
- ٦٤ دور الكندي في مجال التأليف:
- ٦٥ أولاً: مجال التأليف الخالص:
- ٦٥ - عدد مؤلفاته
- ٦٦ - موضوعات هذه المؤلفات
- ٦٧ - طريقته في التأليف
- ٧٠ ثانياً: الشروح والتفسيرات والتلخيصات:
- ٧٠ - التلخيصات أو المختصرات أو الجوامع
- ٧٠ - التفسيرات
- ٧١ - الشروحات
- ٧٢ إشارات إلى أثر الكندي في الفكر الأوربي

٧٧

الباب الثاني

رأي الكندي في العالم بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو

٧٩

الفصل الأول: مدخل

٨١

- تمهيد

٨٢

- منهج الكندي وطريقته في البحث في العالم

٨٦

- منهج أفلاطون وطريقته مع المقارنة بالكندي

٨٧

- منهج أرسطو وطريقته مع المقارنة بالكندي

٨٩

الفصل الثاني: الآراء الطبيعية في العالم

٩١

تمهيد

٩١

أولاً: تناهي جرم العالم:

٩٣

أ- رأي الكندي وبرهانه على تناهي جرم العالم

٩٥

ب- برهان الكندي على تناهي جرم العالم بالصورة

الرياضية

| | |
|-----|--|
| ٩٨ | ج- تعقيب حول برهان الكندي على تنامي جرم العالم |
| ١٠٥ | د- رأي أفلاطون وأرسطو |
| ١١١ | ثانياً: لا يوجد خارج العالم خلاء أو ملاء: |
| ١١١ | أ- رأي الكندي |
| ١١٤ | ب- رأي أفلاطون مع المقارنة برأي الكندي |
| ١١٥ | ج- رأي أرسطو مع المقارنة برأي الكندي |
| ١١٦ | ثالثاً: شكل العالم |
| ١١٦ | أ- رأي الكندي |
| ١١٨ | ب- رأي أفلاطون مع المقارنة برأي الكندي |
| ١١٨ | ج- رأي أرسطو مع المقارنة برأي الكندي |
| ١٢١ | رابعاً: بناء العالم وأقسامه الرئيسية: |
| ١٢١ | أ- رأي الكندي |
| ١٢٣ | ب- رأي أفلاطون مع المقارنة برأي الكندي |
| ١٢٣ | ج- رأي أرسطو مع المقارنة برأي الكندي |
| ١٢٥ | خامساً: المكان: |
| ١٢٦ | أ- رأي الكندي في المكان |
| ١٢٨ | ب- تعقيب على رأي الكندي في المكان |
| ١٢٩ | ج- رأي أفلاطون في المكان والمقارنة مع رأي الكندي |
| ١٣٤ | د- رأي أرسطو في المكان والمقارنة مع رأي الكندي |
| ١٣٨ | سادساً: الزمان |
| ١٣٨ | أ- رأي الكندي في الزمان |
| ١٤٦ | ب- رأي أفلاطون في الزمان مع المقارنة برأي الكندي |
| ١٥٢ | ج- رأي أرسطو في الزمان مع المقارنة برأي الكندي |
| ١٦٠ | سابعاً: الحركة: |
| ١٦٠ | أ- رأي الكندي في الحركة |

- ١٦٦ ب- رأي أفلاطون في الحركة مع المقارنة برأي الكندي
- ١٦٧ ج- رأي أرسطو في الحركة مع المقارنة برأي الكندي
- ١٧٧ ثامناً: علاقة الجرم والحركة والزمان معا:
- ١٧٧ أ- رأي الكندي
- ١٧٧ ب- رأي أفلاطون مع المقارنة برأي الكندي
- ١٧٨ ج- رأي أرسطو مع المقارنة برأي الكندي
- ١٧٩ تاسعاً: مادة العالم وطبائعها:
- ١٧٩ - رأي الكندي
- ١٨٣ - رأي أفلاطون مع المقارنة برأي الكندي
- ١٨٦ - رأي أرسطو مع المقارنة برأي الكندي
- ١٩١ الفصل الثالث: حدوث العالم
- ١٩٣ تمهيد
- ١٩٤ ١- براهين الكندي على حدوث العالم
- ١٩٤ - البرهان المعتمد على تحليل مفهوم الأزلي
- ١٩٥ - البرهان المعتمد على إثبات تناهي جرم العالم
- ١٩٦ - برهان التركيب
- ١٩٨ ٢- للعالم محدث واحد
- ١٩٩ ٣- الحدوث والإبداع عند الكندي:
- ٢٠٠ - معنى الإبداع في اللغة والاصطلاح
- ٢٠١ - الإبداع في تصور الكندي
- ٢٠٦ - الإبداع في تصور كل من الفارابي وابن سينا مع المقارنة برأي الكندي
- ٢١١ ٥- حدوث العالم عند أفلاطون والمقارنة مع الكندي
- ٢١٤ ٦- الرد على قول صاعد الأندلسي
- ٢١٦ ٧- رأي أرسطو في قدم العالم:

٢٢٢ ٨- المقارنة بين الكندي وأرسطو في مسألة قدم العالم وحدوثه:

٢٢٢ - تمهيد

٢٢٣ أ- طريقة كل منهما في إثباته لرأيه

٢٢٥ ب- الأسس التي تعتمد عليها براهين أرسطو والكندي
ومناقشتها

٢٢٨ ج- نتائج بحث كل من أرسطو والكندي ومدى ارتباطها
عند كل منهما بفلسفته العامة

٢٣٣ الفصل الرابع: العلة الأولى للعالم

٢٣٧ المبحث الأول: العالم والواحد عند الكندي:

٢٣٨ - الأنواع التي يقال عليها الواحد

٢٣٩ - طبيعة الوحدة فيما يقال عليه الواحد

٢٤٣ - إثبات وجود الواحد الحق

٢٤٤ المبحث الثاني: العالم وحدة وكثرة:

٢٤٤ - طباع الموجودات في العالم وحدة وكثرة معا

٢٥٢ - علة اشتراك الوحدة والكثرة معا في الأشياء

٢٥٦ المبحث الثالث: الواحد الحق والواحد بالجزأ:

٢٥٩ (١) لا يوجد عظيم مرسل بالفعل أو بالقوة

٢٦١ (٢) لا يوجد قليل مرسل بالفعل إنما بالإضافة

٢٦٢ (٣) الواحد ليس عددا

٢٧٧ (٤) تعقيب حول رأي الكندي في العلة الأولى

٢٧٩ المبحث الرابع: رأي أفلاطون في علة العالم مع المقارنة برأي الكندي

٢٩١ المبحث الخامس: رأي أرسطو في علة العالم مع المقارنة برأي الكندي

٣٠٥ الفصل الخامس: الحالة الأولى للعالم

٣٠٧ تمهيد

٣٠٨ ١- الحالة الأولى للعالم عند الكندي:

| | |
|-----|---|
| ٣٠٨ | أ- الحالة الأولى للفلك: |
| ٣١٥ | ب- الحالة الأولى للعناصر الأربعة: |
| ٣٢٢ | ٢- الرد على ابن سينا والطوسي |
| ٣٣٤ | ٣- الحالة الأولى للعالم عند أفلاطون والمقارنة مع رأي الكندي |
| ٣٣٨ | ٤- رأي أرسطو في الحالة الأولى للعالم مع المقارنة بالكندي |
| ٣٣٩ | الفصل السادس: اعتبارات كلية في النظر إلى العالم |
| ٣٤١ | ١- مظاهر الغائية في العالم: |
| ٣٤٢ | أ- الغائية عند الكندي |
| ٣٤٥ | ب- الغائية عند أفلاطون مع المقارنة برأي الكندي |
| ٣٤٨ | ج- الغائية عند أرسطو مع المقارنة برأي الكندي |
| ٣٥٢ | ٢- حياة العالم والأجرام السماوية: |
| ٣٥٢ | أ- رأي الكندي: العالم كائن حي: |
| ٣٥٧ | ب- رأي أفلاطون في حياة العالم مع المقارنة برأي الكندي |
| ٣٦٣ | ج- هل العالم عند أرسطو كائن حي؟ |
| ٣٦٥ | خاتمة البحث: |
| ٣٦٧ | المراجع العربية |
| ٣٧٧ | بحوث ومقالات بالعربية |
| ٣٧٧ | المخطوطات العربية |
| ٣٧٩ | المراجع باللغات الأجنبية |
| ٣٨١ | المقالات باللغة الأجنبية في الدوريات العلمية |
| ٣٨٣ | أبرز أعمال المؤلف |
| ٣٨٦ | المؤلف |

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تنويه وشكر



قال تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ [الرعد: ٣٨]، ونحن نقول (عكساً لهذه القضية) وبعض الكتب له أجل، وهذا ما أراده الله سبحانه وتعالى في أمر نشر هذا العمل، تم إنجازه عام ١٩٧٦م، وقد كان في الأصل رسالة ماجستير تقدمت بها إلى قسم الفلسفة في جامعة الكويت، وظل مخطوطاً موزعاً في نسخ قليلة على عدد من الجامعات، إلى أن قيض الله له من يتولى أمر نشره.

ما أريد التنويه إليه -إضافة إلى ما تقدم- هو أن هذا العمل قد بُذل فيه جهد جاد مخلص استمر قرابة أربع سنوات، وبالنظر فيه بعد طول المدة بين تأليفه واليوم، أقول قول خبير محايد، إن هذا العمل لم يجز تجاوز ما فيه من معلومات حتى الآن، وإن لهذا البحث قيمته المتميزة وكأنه كتب اليوم، وهذا ما شهد به عدد من الأساتذة المتخصصين في مجال الفلسفة والفلسفة الإسلامية. وكم عوتبت لتأخير نشر هذا العمل، "وما أبرئ نفسي"، ولكنها في نهاية المطاف إرادة الله سبحانه وتعالى.

أما الشكر فأقدمه لأساتذتي الذين ناقشوا هذا العمل العلمي وهم رواد علم الفلسفة في الوطن العربي وكبارهم، وكلهم علمٌ غني عن التعريف؛ وهم المرحوم الأستاذ الدكتور محمد عبدهادي أبو ريذة، المشرف على الرسالة، والمرحومان الأستاذ الدكتور إبراهيم بيومي مذكور، والأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوي، اللذان ناقشا هذا العمل وأجازوه، وأثنوا عليه. لجنة المناقشة الكريمة هذه كانت لي، ولا زالت موضع احترام وتقدير واعتزاز، وأستعير من الفرزدق - تعبيراً عن هذا الاعتزاز - قوله (مع تعديل طفيف):

أولئك أشياخي "فجئني بمثلهم إذا جمعنا يا "جرير" الجامع

لهم جميعاً الرحمة، وجزاهم الله عن العلم وأهله كل خير.
ولا بدّ لي - بعد ما تقدّم - من شكر دار عالم الكتب الحديث، التي تكفلت بنشر هذا الكتاب، ممثلة بشخص صاحبها ومديرها الأخ الكريم الأستاذ بلال عبيدات، لكل ما قام به لتيسير نشر هذا العمل.

والله ولي التوفيق

عزمي طه السيد أحمد

عمان ١٠ مايو ٢٠١٤

مقدمة

- ١ -

يدور هذا البحث حول الكندي ورأيه في العالم وعلته ومقارنة هذا الرأي بأراء كل من أفلاطون وأرسطو.

وقد كان من أسباب اختيار هذا الموضوع أن الدراسات الدقيقة والمقارنة عن فلسفة الكندي ليست كثيرة، خصوصاً بالعربية^(١)، وما هو موجود منها إما أنه عرض عام لفلسفته أو أبحاث قصيرة في مسائل فرعية من فلسفته. وهذه الدراسات في مجلتها لم تضاف كثيراً إلى الدراسة الرائدة التي قام بها الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريذة عن الكندي وفلسفته والمنشورة كتصدير لنشرته لرسائل الكندي فعقدنا العزم على القيام بهذا البحث، سيما وأنه لم يتعرض له أحد قبلنا بالدراسة المفصلة والمقارنة مقارنة تفصيلية وافية.

- ٢ -

وقد كان في اعتبارنا منذ تم اختيار الموضوع وتحديدته، أن يكون اعتمادنا الأساسي في البحث على المؤلفات الأصلية لكل من الكندي وأفلاطون وأرسطو، وبالفعل رجعنا إلى ما نشر من رسائل الكندي، وما أمكن الرجوع إليه من مخطوطاته الباقية في مكتبات أوروبا، وحصلنا على صور فوتوغرافية لعدد من رسائله التي لم تنشر بعد، كما رجعنا في كل ما عرضناه من آراء أفلاطون وأرسطو إلى كتبهما في ترجماتها الإنجليزية التي قام بها الأساتذة في الغرب، مثل ديفد روس وكورنفورد وغيرهم، كما رجعنا أيضاً إلى الترجمات العربية القديمة

(١) من الأبحاث العلمية الدقيقة البحث الذي قدمه Jean Jolivet لنيل درجة الدكتوراه من جامعة السوربون بعنوان: L. 'Intelect selon Kindi' العقل عند الكندي أعداه بالفرنسية ونشر في لندن سنة ١٩٧١، هذا بالإضافة إلى الفصل الكبير القيم عن الكندي وفلسفته ومؤلفاته، والذي لجده في كتاب الأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوي بعنوان: Histoire de La Philosophie en Islam من صفحة ٣٨٥-٤٧٧. وقد رجعنا إليه في بحثنا.

المنشورة للفيلسوفين اليونانيين مثل كتابي: "الطبيعة" وما بعد الطبيعة، وكتابي "السماء والعالم" و
"الآثار العلوية" لأرسطو، وكتاب "طيمائوس" لأفلاطون، لكن النصوص التي أوردناها خلال
بحثنا لأراء هذين الفيلسوفين كانت من ترجماتنا للنصوص الإنجليزية، باستثناء عدد ضئيل
جداً من النصوص أخذناه من الترجمات العربية القديمة وأشرنا إلى كل في موضعه، كما
اعتمدنا في الدرجة الثانية على شروح وأبحاث كبار الأساتذة في العالمين الغربي والعربي،
خصوصاً فيما يتعلق بأراء أفلاطون وأرسطو، كما استفدنا من شروح القدماء لكتابي الطبيعة
وما بعد الطبيعة لأرسطو، ضمن نشرة الأستاذ عبدالرحمن بدوي للأول، ونشرة الأب
موريس بويج M. Bouyge للثاني.

وقد اقتضى تحقيق هذا الأمر، البحث عن هذه المصادر في مظائرها، وكانت هذه إحدى
الصعوبات التي واجهت الباحث، إذ لم تكن كل هذه المصادر متوفرة في جامعة الكويت، وقد
تم التغلب على هذه الصعوبة بالسفر إلى خارج المنطقة، فكان أن قمنا برحلة إلى بعض
العواصم والجامعات الأوروبية بحثاً وراء هذه المصادر، فاطلعنا وحصلنا على عدد كبير منها،
كما اطلعنا على عدد من المخطوطات العربية في موضوعات الفكر الإسلامي، ومن بينها
عدد من مخطوطات الكندي في باريس ولندن وإستانبول.
ولا شك أن فهم النصوص القديمة يستدعي جهداً وصبراً على فهمها وإعادة صياغة
ما تنطوي عليه من أفكار، ولست أعتبر هذا صعوبة، فهو أمر من صميم البحث، ولقد
حرصت كل الحرص، على قدر طاقتنا، أن أعرض الأفكار بأكثر ما يمكن من الوضوح.

- ٣ -

ويتضمن بحثنا بابين كبيرين:

الباب الأول فقد جعلناه حول الكندي ودوره الثقافي وقسمناه إلى فصلين:

فصل أول يدور حول تقدم المعرفة بالكندي وحياته، عرضنا فيه باختصار تدرج
المعرفة بالكندي، ثم أتبعناه بموجز لحياة الكندي وما تخللها من صراعات ومنافسات، مع لمحة
سريعة عن عصره.

والفصل الثاني جعلنا عنوانه: "دور الكندي في العناية بالتراث الفلسفي اليوناني وتقديم الثقافة الفلسفية للعرب"، وحاولنا فيه إظهار ما قام به الكندي بالفعل في هذا المجال، فرأينا أنه ينقسم إلى مجالين كبيرين: مجال النقل، ومجال التأليف، وكل مجال من هذين اشتمل على عدة نواح تكلمنا في كل منها على حدة. وقد اضطرنا الحديث في مجال النقل إلى التعرض للكلام عن الترجمة وطرقها ومدى معرفة الكندي باللغة اليونانية.

أما الباب الثاني فهو الباب الأكبر والأهم من الناحية الفلسفية الخالصة، وقد جعلنا عنوانه: "رأي الكندي في العالم بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو"، ووضح من العنوان أنه يشتمل على معالجة الموضوع الرئيسي للبحث.

وقد رأينا أنه من الضروري قبل أن نقارن بين رأي الكندي وآراء أفلاطون وأرسطو أن نلم إلماماً كافياً برأي كل منهما في هذه المشكلة، لتسنى لنا المقارنة بعد ذلك، وهذا ما قمنا به بالفعل.

وقد كان أمامنا بعد ذلك اختياران:

الأول: أن نعرض أولاً رأي كل من الفلاسفة الثلاثة عرضاً كاملاً على حدة، ونجمع ذلك في باب يضم ثلاثة فصول كل منها خاص بفيلسوف، ثم نقوم بالمقارنات في باب آخر من فصلين، نقارن في الأول رأي الكندي برأي أفلاطون وفي الثاني رأي الكندي برأي أرسطو.

أما الاختيار الثاني، وهو الذي سرنا بحسبه في هذا البحث، فهو أن نعالج المشكلة بأكملها في باب واحد ينقسم إلى فصول بحسب انقسام رأي الكندي إلى عناصره الرئيسية، فيكون أساس العرض وتنظيم الفصول والمسائل رأي الكندي، نعرضه أولاً في كل مسألة جزئية ثم نتبعه برأي أفلاطون فيها ونقارن بعد ذلك بينهما، ثم نعرض رأي أرسطو في المسألة نفسها ونقارن بينه وبين الكندي، وبعد ذلك نتقل إلى المسألة التالية في رأي الكندي فنعرضه ونتبعه برأي أفلاطون مع المقارنة، ثم برأي أرسطو مع المقارنة، وهكذا حتى ننتهي من عرض رأي الكندي كاملاً.

وقد ملنا إلى هذا الاختيار شعوراً منا بأن هذا الترتيب والعرض يضع القارئ في جوّ المقارنة، حيث يستطيع أن يتابع الآراء المعروضة في المسألة الواحدة على نحو أيسر.

وهكذا جعلنا هذا الباب الثاني من بحثنا في ستة فصول:

الفصل الأول: جعلناه مدخلاً للباب، تكلمنا فيه عن منهج الكندي وطريقته في البحث والتأليف مع المقارنة بما عند أفلاطون وأرسطو.

والفصل الثاني: عرضنا فيه الآراء الطبيعية في النظر إلى العالم بحسب تصور الكندي ومقارنة كل ناحية منها بما عند أفلاطون وأرسطو، وفقاً للطريقة التي تقدم وصفها، وقد عرضنا في هذا الفصل الثاني الكبير لتسعة مسائل كبرى اجتهدنا في عرضها عرضاً مفصلاً وفي مقارنتها مقارنة تفصيلية دقيقة، ومن هذه المسائل على سبيل المثال: تنامي جرم العالم والمكان والزمان والحركة والعلاقة بينها.

الفصل الثالث: فتعرضنا فيه لمسألة هامة في بحثنا وهي حدوث العالم وقدمه، فعرضنا رأي الكندي في الحدوث ومفهومه له، وقارناه برأي أفلاطون في حدوث العالم ورأي أرسطو في قدم العالم بعد عرض هذه الآراء بأدلتها المستمدة من النصوص الأصلية.

والفصل الرابع: خصصناه للبحث في علة العالم، فعرضنا رأي الكندي مفصلاً متبعين الطريق الذي سلكه في إثبات وجود هذه العلة وكيفية التعرف على صفاتها الإيجابية والسلبية، واستدعى ذلك منا البحث في موضوعات جزئية جعلها الكندي وسيلة لإثبات وجود العلة الأولى، والكشف عن الكثير من صفاتها الإيجابية والسلبية التي تميزها عن سائر الموجودات؛ ومن هذه الموضوعات مسألة الوحدة والكثرة في الموجودات، ومسألة الواحد وإثبات أنه ليس عدداً وغير ذلك، ثم عرضنا رأي أفلاطون وقارنا بينه وبين رأي الكندي، وكذلك رأي أرسطو وقارنا أيضاً بينه وبين رأي الكندي.

أما الفصل الخامس: فقد جعلناه لعرض تصور الكندي للحالة الأولى التي أبدع عليها العالم، وقد استخلصنا هذا التصور من كلام الكندي في مواضع متفرقة، فحصلنا بعد جهد

على صورة تكاد تكون تامة لتصوره للحالة الأولى مؤيدة بأدلتها وقرائنها، ثم قمنا بعد ذلك بعرض تصور أفلاطون ومقارنته مع الكندي، وكذلك ما عند أرسطو ومقارنته.

أما الفصل السادس؛ فقد جعلناه لعرض بعض الاعتبارات الكلية في النظر إلى العالم ومقارنتها بما عند أفلاطون وأرسطو، وهي بالتحديد مسألتان: الأولى مسألة الغائية في العالم، والثانية مسألة حياة العالم والأجرام السماوية.

وبهذا الفصل ينتهي الباب الثاني من البحث.

وقد أنهينا البحث بخاتمة أشرنا فيها إلى أبرز النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث الذي حاولنا فيه، بجانب المقارنات، بناء تفكير الكندي على نحو متماسك واضح المعالم، على قدر الطاقة.

-٤-

من الواضح أنه في عرض الآراء ومقارنتها بعد ذلك، لا بد من وقوع شيء من التكرار، ذلك أنه حتى تكون المقارنة أوقع وأوضح، لا بد أولاً، فيما نرى، من معرفة الآراء التي سنقارن بينها معرفة كافية، ثم تأتي المقارنة بعد ذلك لتبين ما تتضمنه الآراء من أوجه الشبه والاختلاف أو التقارب أو التباعد، وهنا يضطر من يقارن إلى الإشارة إلى الآراء التي سبق ذكرها أو تكرارها بصورة مختصرة، وقد حاولنا جهدنا أن نتجنب مثل هذا التكرار ما أمكن ذلك.

ولا بد من الإشارة هنا، إلى أننا وإن لم يكن عندنا كل مصنفات الكندي، فإن الموجود، سواء المنشور أو الذي اطعنا على مخطوطاته يكفي لدراسة مقارنة كهذه، وأن كان كشف مراجع جديدة يمكن أن يضيف إلى المقارنة عناصر جديدة.

-٥-

ولست أنكر أنني بعد أن عشت مع الكندي وآرائه ما يزيد على ثلاث سنوات، وقد أصبحت أحس بكثير من التقدير لفيلسوف العرب وآرائه وجهوده، وهذا وإن ظهر هنا أو

هناك في ثنايا البحث، فإنه لم يكن على حساب الموضوعية في البحث، ولم يصل أبداً إلى درجة التحيز ومجانبة الحق والصواب، فاجتهدت في أن لا أعرض له رأياً إلا بالرجوع إلى كلامه، ولا أن أصدر حكماً على آرائه وفلسفته أو جهوده دون سند أو دليل أو قرينة قوية، ولست أرى بعد ذلك في التعاطف مع آرائه مجاوزة للموضوعية التي حرصت على تحقيقها بقدر الطاقة وبقدر ما تسمح طبيعة البحث الفلسفي.

وفي نهاية هذه المقدمة، أرجو أن أكون قد وفيت البحث حقه من الاستقصاء والموضوعية والدقة وما يتطلبه ذلك من الصبر على البحث والدأب فيه، كما أوصانا فيلسوف العرب، أن أكون قد قمت بنصيب من الاهتمام بفلسفته أضيفه إلى نصيب من سبقني من الباحثين وبذلك أضع لبنة في بناء تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام على أسس علمية صحيحة وراسخة.

عزمي طه السيد أحمد

الباب الأول

الكندي

ودوره الثقافي

الفصل الأول

المعرفة بالكندي

وحياته

المعرفة بالكندي وحياته

تمهيد:

سنحاول في هذا الفصل الكلام بإيجاز عن الجوانب الهامة في حياة الكندي، ونرى أنه من المفيد الكلام أولاً عن تقدم المعرفة بهذا الفيلسوف الذي كان أول عربي مسلم مهّد للفلسفة سبيل الانتشار بين العرب وفي ظل الإسلام^(١).

أولاً: المعرفة بالكندي:

الكندي أول فلاسفة العرب والإسلام، لقب "فيلسوف العرب"^(٢) وكان أحد أبناء ملوكها^(٣)، كما كان فيلسوف الإسلام في وقته^(٤)، نبغ في مختلف العلوم والفنون في عصره حتى قيل عنه: "كان فاضل دهره وواحد عصره"^(٥).

وقد أورد المؤرخون القدامى^(٦) ترجمات عديدة لفيلسوفنا، ومع ذلك كان ينقصها الكثير من التفاصيل، إذا ما قيسَت بترجمات غيره من العلماء والفلاسفة، كمعرفة عام ولادته

(١) مصطفى عبدالرزاق: فيلسوف العرب والمعلم الثاني، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ١٩٤٥، ص ٤٨.

(٢) القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي: طبقات الأمم، مطبعة محمد مطر، بمصر (بدون تاريخ) ص ٥٩.

(٣) المرجع السابق.

(٤) أحمد بن تيمية: مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبدالرحمن ابن محمد العاصي وساعده ابنه

محمد، المجلد التاسع، كتاب المنطق، مطابع الرياض (السعودية)، ط ١، ١٣٨٢هـ، ص ١٨٦، وقد أوضح ابن تيمية هذا

اللقب الذي وصف به الكندي بقوله: أعني الفيلسوف الذي في الإسلام وإلا فليس الفلاسفة من المسلمين. ص ١٨٦.

(٥) محمد بن إسحاق بن أبي يعقوب القديم: الفهرست، طبعة ليبترج (أصلاً)، نشر مكتبة خياط، بيروت ١٩٦٦، ص ٢٥٥.

(٦) أشهر المؤرخين القدامى الذين ترجموا للكندي والكتب التي وردت فيها هذه الترجمات:

١- ابن النديم: الفهرست، المطبعة الرحمانية، مصر، ١٣٤٨ هـ (١٩٢٩ م)، ص (٣٥٧-٣٦٥).

٢- أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي (ابن جلجل): طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد السيد، مطبعة المعهد

العلمي الفرنسي للأثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٧٣-٧٤.

٣- جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي: تاريخ الحكماء، وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات

الملتقطات عن كتاب: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق J.Lippert، ليبترج، ص ٣٦٩-٣٧٨.

٤- موفق الدين بن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، نقله وصححه: امرؤ القيس بن الطحان

(A. Muller)، المطبعة الوهبية ١٢٩٩ هـ ١٨٨٢ م، ص ٢٠٦-٢١٤.

٥- ظهير الدين البيهقي: تمة صوان الحكمة، طبعة لاهور، ١٩٥١، ص ٢٥-٢٦.

ونشأته الأولى، وطلبه للعلم، وأواخر حياته، وعام وفاته^(١)، ومع ذلك فلم تخل كتب التاريخ والتراجم من بعض أخباره وأخبار آبائه وأجداده، وإن كانت هذه الأخبار لا تعطي صورة تامة وواضحة لأحداث حياته، هذا فضلا عما تثيره الأخبار المتناقضة^(٢) أحيانا من زيادة الغموض وإثارة التساؤلات.

أما مؤلفاته فقد انتشرت في زمانه وذاعت بين الناس، وظلت تقاوم عوامل الفناء، حتى وصل إلينا منها قدر غير قليل^(٣)، لكنه قليل بالنسبة إلى العدد الضخم الذي ذكرته التراجم^(٤)، ومع أن كثيرا منها لم يصل إلينا، فإن ما لدينا^(٥) يسمح لنا أن نرى عظمة

٦- ابن نباتة المصري: شرح العيون، شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي ١٩٦٤، ص ٢٣١-٢٣٤.

٧- القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي: طبقات الأمم، مطبعة محمد محمد مطر (بدون تاريخ) ص ٥٩-٦١.

٨- محمد بن محمود الشهرزوري: روضة الأفراح ونزهة الأرواح، مخطوط رقم ٩٩٠، مكتبة راغب باستانبول.

(١) انظر فيما يلي الكلام عن حياة الكندي وما أشرنا إليه أعلاه.

(٢) من الأخبار المتناقضة التي ذكرت عن الكندي أنه كان يهوديا، وأنه مات حرقاً، وأنه كان بخیلاً، هذا بالإضافة إلى أن هناك من مدحه وعظم شأنه في العلم، ومن صغر من شأنه في ذلك، وهذه الأخبار مثبتة في الكتب القديمة، وهي تذكر دون عناية أو تمحيص من قائلها، وسنعرض لبعض هذه الأخبار فيما يلي.

(٣) أحصى الأب رتشرد يوسف مكارثي في كتابه: التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب (بحث بمناسبة احتفالات بغداد والكندي)، مطبعة العاني، بغداد ١٩٦٢، ص ٦١-٨٠، أحصى رسائل وكتب الكندي التي وصلت إلينا سواء باللغة العربية أو بلغة غير العربية فكانت ٨٣ كتاباً ورسالة.

(٤) ذكر ابن النديم في الفهرست أول ثبت لتصانيف الكندي بلغ عددها ٢٤١ كتاباً ورسالة، أما جمال الدين القفطي، في كتابه: تاريخ الحكماء، فقد أحصى له ٢٢٨ كتاباً ورسالة، وأحصى له ابن أبي أصيبعة في كتابه عيون الأنباء ٢٨١ كتاباً ورسالة، وأحصى له فلوغل ٢٦٥ Flugel كتاباً ورسالة في مقالته عن الكندي بالألمانية وهي:

Al-Kindi genannt des philosoph der Araber" in Abhandlungen fuer die Kunde des morgenlandes, Vol. 1, No. 2. (Leipzig 1857) PP. 1-54.

وأحصى له الأستاذ إسماعيل حقي الأزميري ٢٧٢ كتاباً ورسالة في كتابه: فيلسوف العرب نقله عن التركية: عباس العزاوي، مطبعة أسعد بغداد، ١٩٦٣. ص ٣٠-٤٦.

أما الأب مكارثي فقد أحصى له في كتابه المشار إليه آنفاً ٣٦١ كتاباً ورسالة، وأحصى الأستاذ جورج عطية ٢٧٠ كتاباً ورسالة في كتابه باللغة الإنجليزية:

Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs, Islamic Research Institute, Rawalpindi, 1966. PP. 148-207. □

(٥) ما نشر من رسائل وكتب الكندي المختلفة بحسب إحصاء الأب مكارثي يبلغ ٤١ كتاباً ورسالة، وفي إحصاء الأستاذ

Nicholas Rescher, AL-KINDI, An Annotated Bibliography, أنظر: Nicholas Rescher ٤٠ كتاباً ورسالة. University of Pittsburgh Press - 1964.

هذا الفيلسوف، ونلمس ما بذله من جهود في شتى ميادين المعرفة العلمية والفلسفية،
وندرس آراءه ونقارن بينها وبين غيرها.

وفي الغرب الأوروبي عرف الكندي منذ زمن طويل كعالم وفلكي وفيلسوف عظيم،
ونقل عدد من مؤلفاته ورسائله إلى اللغة اللاتينية وبعض اللغات الأخرى، وقد قام
جيراردي كريمونا Geherardo di Cremona (١١١٤-١١٨٧م) بالجزء الأكبر من هذا النقل إلى
اللاتينية^(١).

ثم انتقل الاهتمام بالكندي إلى الشرق، ولكن بقدر ضئيل ومحدود، فكتب الأستاذ
الشيخ مصطفى عبدالرزاق بحثاً ممتازاً بعنوان: فيلسوف العرب^(٢) جلى فيه كثيراً من الجوانب
التاريخية لحياته، كما كتب الأستاذ إسماعيل حقي الأزميري^(٣) المتوفي ١٩٤٦م كتاباً مستقلاً
عن الكندي باللغة التركية بين فيه أهمية مؤلفات الكندي في مختلف العلوم، كما ذكر فيه
بعض الجوانب التاريخية لحياة هذا العلامة^(٤)، كما وصفه الأزميري.

على أن الاهتمام بالكندي وفلسفته وبتقديره كفيلسوف تقديراً علمياً، لم يكن ممكناً
قبل معرفة رسائله الفلسفية التي عُثر عليها مخطوطة في مكتبة أيا صوفيا باستانبول^(٥) حيث
يوجد معظم هذه الرسائل، وفي عدد من المكتبات الأخرى في أوروبا وإيران وبعض المكتبات

(١) الدوميلي Aldomieli: العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، نقله إلى العربية عبدالحليم النجار. ومحمد
يوسف موسى، راجعه حسين فوزي، القاهرة، دار القلم ١٩٦٢، ص ١٥٣.

(٢) ظهر هذا البحث في: مجلة كلية الآداب، القاهرة ١٩٣٣م المجلد ١، ج ٢، ونشر البحث ثانية في كتاب عنوانه: فيلسوف
العرب والمعلم الثاني، القاهرة ١٩٤٥م.

(٣) عنوان هذا الكتاب هو: فيلسوف العرب، يعقوب بن إسحاق الكندي، نقله عن اللغة التركية إلى اللغة العربية الأستاذ
عباس العزاوي، وقد أضاف إليه (أي المترجم) بحثاً جسيماً عنوانه: مؤلفات الكندي وأثرها في الأوساط العلمية يقع في
٢٥ صفحة ويذكر الأستاذ العزاوي - مترجم الكتاب، أن هذا الكتاب طبع في استانبول ١٣٣٨هـ وذلك في مقدمة
الترجمة. ص ٨. أما ترجمة الكتاب فطُبعت سنة ١٩٦٣م، مطبعة أسعد، بغداد.

(٤) إسماعيل حقي الأزميري: فيلسوف العرب، ترجمة عباس العزاوي، مطبعة أسعد، بغداد ١٩٦٣، ص ١١.

(٥) اكتشف المستشرق الألماني هـ. ريتز H. Ritter مجموعة من رسائل الكندي الهامة بمكتبة أيا صوفيا ضمن مخطوط
نفيس وفريد هو المخطوط رقم ٤٨٣٢ وقد وصف الأستاذ الدكتور محمد عبدالحادي أبو ريده هذا المخطوط وما يحتويه
في مقدمة نشرته لرسائل الكندي الفلسفية انظر: رسائل الكندي: ج ١، ص ٥ - س.

العربية^(١)، وقد نشر عدد من هذه الرسائل متفرقا كل من الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريذة، والأستاذ أحمد فؤاد الأهواني^(٢).

ثم نشرت بعد ذلك، الغالبية العظمى من هذه الرسائل بتحقيق وتقديم الأستاذ أبو ريذة^(٣)، الذي كتب بحثاً قيماً وممتازاً عن الكندي وفلسفته جعله تصديراً لنشرته لرسائل فيلسوف العرب، ويعتبر هذا البحث الدراسة الأولى الرائدة التي ظهرت بالعربية عن الكندي وفلسفته، عرض الباحث فيه آراء الكندي بأسلوب علمي تميز بالدقة متجنباً الأحكام الظنية والتقديرية.

وبعد نشر تلك المجموعة الكبيرة من هذه الرسائل أصبح الكندي يدرس ويذكر في كتب تاريخ الفلسفة على أنه أول الفلاسفة المسلمين، وتذكر آراؤه الفلسفية مدعمة بالنصوص من رسائله المختلفة، كما تم أيضاً نشر بعض رسائل الكندي الفلسفية متفرقة على يد عدد من الباحثين^(٤).

ثم جاء "مهرجان بغداد والكندي" المنعقد في بغداد في ديسمبر سنة ١٩٦٢م فأعجبه له كثير من الأبحاث المتعلقة بالكندي وفلسفته وتأليفه، وقد كان جلّ اهتمام الباحثين المشتركين

(١) انظر: تصنيف الأب مكارثي، تصانيف الكندي المخطوطة والمطبوعة والمترجمة، ص ٦١-٨٠، حيث نجد ذكر الأماكن التي توجد بها مخطوطات الكندي.

(٢) نشر أبو ريذة أربع رسائل متفرقة في مجلة الأزهر، المجلد ١٨، عددي صفر وربيع الثاني سنة ١٣٦٦هـ. ثم نشر أحمد فؤاد الأهواني كتاب الكندي في الفلسفة الأولى، مع مقدمة وتعليق في كتاب مستقل سنة ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م، (دار إحياء الكتب العربية، القاهرة)، كما نشر رسالة النفس في مجلة الكتاب، أكتوبر ١٩٤٨م، ورسالة العقل مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد وأربع رسائل سنة ١٩٤٩م.

(٣) نشر الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريذة رسائل الكندي في جزأين: الأول سنة ١٩٥٠م ويحتوي على الرسائل الفلسفية الهامة وعددها ١٤ كتاباً ورسالة، والثاني سنة ١٩٥٣م ويحتوي الرسائل الطبيعية وعددها ١١ رسالة، وقد بذل الدكتور أبو ريذة في عمله هذا جهداً استحق عليه تقدير واحترام الباحثين.

(٤) من ذلك مثلاً ما نشره الأستاذ محمد كاظم الطريحي رسالة الكندي في دفع الأحزان في كتابه عن الكندي، وهذه الرسالة نشرت من قبل على يد H. Ritter سنة ١٩٣٨، ونشرها مؤخراً الدكتور بدوي.

ونشر محمد يحيى الهاشمي رسالة الكندي مطروح الشعاع مع مقدمة، مطبعة الإحسان حلب ١٩٦٧. ونشر الأستاذ أحمد فؤاد الأهواني في كتابه الكندي فيلسوف العرب سلسلة أعلام العرب رقم ٢٦ (بدون تاريخ) أربع رسائل قصار ليست موضوعاتها فلسفية كما نشر حديثاً عبدالرحمن بدوي رسالة الكندي في العقل ورسالة الكندي في دفع الأحزان في كتاب بعنوان رسائل فلسفية.

في هذا المهرجان منصبا على الجوانب التاريخية لحياة ذلك الفيلسوف العربي الكبير وعلى عرض عام لأرائه الفلسفية أكثر من دراسة جوانب محددة من فلسفته والتعمق فيها ومقارنتها بما سبقهما أو ما جاء بعدها من فلسفات.

واستمرت الأبحاث بعد ذلك عن الكندي وفلسفته في الشرق والغرب^(١) لكنها دراسات قليلة نسبياً وجزئية، كانت تظهر من حين لآخر على صورة مقالات في المجلات العلمية المختلفة، باستثناء عدد ضئيل جداً من الكتب المستقلة.

وآخر ما ظهر عن الكندي فصل قيم للأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوي في كتاب له

بالفرنسية عنوانه: *Histoire de la Philosophie en Islam*, Paris, II, PP. 385-477

وهذه دراسة علمية عن الكندي مدعمة بالنصوص وفيها بحث الأستاذ عن أصول فلسفة الكندي في ضوء المعرفة الكاملة بالفلسفة اليونانية.

ثانياً: حياة الكندي

(١) تمهيد:

ليس من غرضنا أن نتكلم عن حياة الكندي بالتقصي، فقد كُتب الكثير عنها ولا معنى التكرار شيء قد قيس، غير أنه تحسن الإشارة إلى ما يقتضيه البحث من ذكر شيء عن حياته وما تخللها من صراعات ومشكلات، مما لم يذكره من كتب عنه قبلنا، أو ما ورد متفرقا في كتب الباحثين فأثرنا ذكره مع إعطاء صورة عن عصر الكندي وثقافته.

(١) من هذه الأبحاث على سبيل المثال كتاب: جورج عطية بالإنجليزية وقد سبقت الإشارة إليه وكتاب أحمد فؤاد الأهواني (المشار إليه في الهامش السابق)، وعمل الأستاذ ريشر N. Rescher ١٩٦٦ فهرساً بما كتب عن الكندي من أبحاث ومواضعها سواء بالعربية أو غيرها من اللغات الأخرى، وهو عظيم النفع للباحثين حول الكندي، كما قدم J. Jolivet بحثاً بالفرنسية بعنوان العقل عند الكندي *L'Intellect Selon Al-Kindi*, Leiden لنيل درجة الدكتوراه من جامعة السوربون، ونشر في ليدن، ١٩٧١، وكتب A. Cortabarría في المجلة الصادرة عن معهد الدومنيكان للدراسات الشرقية بالقاهرة *Melanges* المجلد / ١٠ سنة ١٩٧٠ بحثاً بعنوان: *A Partir de quelles sources étudiées al - kindi?* ص ٨٣-١٠٨، وبحثاً آخر في نفس المجلة، المجلد ١١ سنة ١٩٧٢ بعنوان: *La classification des sciences chez al - Kindi*، ص ٤٩-٧٦.

٢) نسب الكندي:

هو يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث ابن قيس^(١) ... الكندي، عربي صميم^(٢) من قبيلة كندة التي كان موطنها في اليمن^(٣). كان والده إسحاق بن الصباح والياً على الكوفة منذ ١٥٩هـ، في عهد الخليفة المهدي، وتولى كذلك الشرطة كما تولاهما زمان الهادي والرشيد. أما جده الصباح بن عمران فقد كان من عشيرته في مقام رفيع، حتى أصبحوا يتسبون إليه فيقال لهم بنو الصباح، كما يقال بنو الأشعث بن قيس^(٤).

وقد ورد ذكر الصباح بن عمران في كتاب "الأغاني" حيث قال فيه ابن سعد شعراً يمتدح فيه إسحق بن الصباح، والد فيلسوفنا، يقول:

فما من بني الصباح إن بعد المدى على الناس إلا سابق وعريق^(٥)

ويذكر البيروني في كتابه الجماهير في معرفة الجواهر أن جد الكندي الصباح كان من الجوهريين، وأن الرشيد أرسله لابتياح جواهر من صاحب سرنديب^(٦) وأول التقاء أجداد الكندي بالإسلام كان عند الأشعث بن قيس، المعروف بتاريخه في الجاهلية والإسلام، فقد

(١) اتفقت جميع المصادر القديمة التي ذكرت نسب الكندي إلى هذا الحد الذي ذكرناه من أجداده، واختلفت هذه المصادر في بعض أجداده بعد هذا الحد، ويستخلص الأستاذ محمد متولي (في بحثه المنشور في مجلة المقتطف، المجلد ٨٥/ج ٣/٣١٨-٣٢٦) أنه مهما يكن من اختلاف في نسب الكندي بحسب الروايات المختلفة فنحن نستطيع أن نخرج بقول بين من كل الروايات، ذلك هو أن الكندي قد تنقل في أصلاّب كندة القبيلة العربية الخالصة. ص ٣١٩. وقد قدم الأستاذ محمد متولي بحثاً للحصول على درجة الماجستير قبل نشر رسائل الكندي بزمان طويل.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر عمر رضا كحالة: معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، ج ٣، دار العلم للملايين ١٩٦٨م، ص ٩٩٨، وفيها ذكر لقبيلة كندة وموطنها.

(٤) انظر بحث الأستاذ محمد متولي: سالف الذكر ص ٣٢١. وانظر كذلك بحث الأستاذ مصطفى عبدالرزاق: فيلسوف العرب والمعلم الثاني، عيسى إلياس الحلبي ١٩٤٥م، ص ١٤-١٥ وقد اعتمدنا على هذين البحثين الممتازين في معظم ما ذكرناه عن نسب الكندي.

(٥) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج ٢، ص ٣٣.

(٦) محمد يحيى الهاشمي: مطاير الشعاع للكندي، حلب ١٩٦٧م، ص ٦٢، ٦٣.

كان في الجاهلية ملكاً على جميع كندة، ثم قدم على الرسول صلى الله عليه وسلم سنة عشر من الهجرة في وفد كندة، وكانوا ستين راكباً فأسلموا^(١)، لكن الأشعث ارتد عن الإسلام فحاربه أبو بكر وأسرهم ثم أطلقهم بعد عودته للإسلام، وزوجه باختة وهي أم محمد بن الأشعث الجد الرابع للكندي، وتزوج الحسن بن علي ابن أبي طالب بنته فقيل هي التي سقته السم فمات^(٢).. ثم شهد الأشعث واقعة اليرموك وفيها فقئت عينه وشهد معارك القادسية والمدائن وانتهى بأن سكن الكوفة وابتنى بها داراً؛ وقد استعمله سيدنا عثمان على أذربيجان^(٣)، ثم اشترك مع علي بن أبي طالب في الحروب فشهد صفين وكان له دور في التحكيم أثر في مجريات الأمور، وقد عزله علي بن أبي طالب عن رئاسة كندة وذمه^(٤).

(٣) عام مولده ووفاته:

ولد الكندي في الكوفة على أرجح الأقوال^(٥)، وبها كانت نشأته الأولى حيث كان أبوه والياً عليها.

أما عام مولده وعلم وفاته فلم تذكرها الكتب القديمة التي ذكرت الكندي أو ترجمت لحياته، ولذلك ذهب الباحثون المحدثون إلى استنتاج تاريخ ميلاده ووفاته بحسب بعض الأخبار والقرائن التي ذكرتها الكتب المختلفة والتي تقرّبنا من الحقيقة.

أما عام مولده فقد اختلف الباحثون في تحديده، وفيما يلي بعض هذه التحديدات:

(١) ابن الأثير الجزري: أسد الغابة في معرفة الصحابة، أشرف على تحقيقه: محمد صبيح، دار التعاون للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٤م، ص ١٢٤-١٢٥.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر بحث الأستاذ محمد متولي، ص ٣٢٢.

(٥) لم تذكر الكتب القديمة مكان ولادته سوى ما أشار به ابن جليل ونقله عنه ابن أبي أصيبعة والقفطي من أنه كان شريف الأصل بصرياً.

أما ذي بورٍ فيذكر أنه ولد في الكوفة على أرجح الأقوال. وقد ناقش الأستاذ محمد متولي هذه المسألة فرّج أن الكندي ولد في الكوفة حيث كان أبوه عاملاً في الكوفة ما يقرب من عشرين عاماً، وهو بلا شك لم يولَ عاملاً قبل أن يبلغ الرجولة، فيحتمل كثيراً أن يكون قد رزق بالكندي هناك.

انظر: مجلة المقتطف، مجلد ٨٥، ص ٣٢٢.

- ١ - ذكر "فيليب حتى" وزميلاه في كتاب: تاريخ العرب المطول^(١) أن مولد الكندي كان في منتصف القرن التاسع الميلادي، وهذا التحديد واضح البطلان حيث كان الكندي في هذا الوقت فيلسوفا مشهوراً.
- ٢ - وقدر الأستاذ محمد متولي في بحثه المشار إليه آنفاً، أن ميلاد الكندي كان بين سنتي ١٥٩ هـ و١٩٣ هـ، وأنه كان حوالي ١٧٠ هـ، ولا شك أن حصر ميلاد الكندي بين السنوات المذكورة له ما يبرره عند الباحث، أما تحديده لسنة ١٧٠ هـ فهو تقدير لا أكثر^(٢).
- ٣ - حدد دي بور مولد الكندي على أنه "في أوائل القرن التاسع الميلادي (أواخر القرن الثاني للهجرة) على الأرجح في الكوفة وكان أبوه أميراً عليها"^(٣).
- ٤ - تحديد الأستاذ مصطفى عبدالرزاق الذي استنبط "من الاستقراء لتاريخ أجداد الكندي وخصوصاً تاريخ أبيه اسحق بن الصباح .. أنه (أي الكندي) ولد في أواخر حياة أبيه حوالي عام ١٨٥ هـ"^(٤).
- وقد اتخذ كثير من الباحثين بعد ذلك تحديد الأستاذ مصطفى عبدالرزاق على أنه أقرب التواريخ المختلفة من الصواب.
- ٥ - أما الأستاذ الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة فهو أميل إلى تقديم "ميلاده إلى ما قبل عام ١٨٥ هـ لكي يتيسر له الوقت الكافي للنبوغ في الفلسفة"^(٥).
- وقد مال لهذا الرأي لما ورد في بعض الكتب من أن الكندي كان عظيم المنزلة عند المأمون وقد مال إلى هذا الرأي عدد من الباحثين^(٦).

(١) فيليب حتى وزميلاه، تاريخ العرب المطول، ج ٢، ص ٤٥٢.

(٢) محمد متولي: مجلة المقتطف، مجلد ٨٥، ص ٣٢٢.

(٣) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة، ط ٤، ١٩٥٧، ص ١٧٧.

(٤) محمد عبدالهادي أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، التصدير ص ٤، وانظر مصطفى عبدالرزاق: فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص ١٨.

(٥) المصدر السابق، رسائل الكندي، ج ١، ص ٥.

(٦) من هؤلاء الباحثين: محمد بحر العلوم في كتابه: الكندي (الجانب التاريخي)، النجف الأشرف، ١٩٦٢ م، ص ٢٢. وكذلك: تقي الشيخ راضي في كتابه: سيرة يعقوب ابن إسحق الكندي وفلسفته، القسم الأول، مطبعة سلمان الأعظمي - بغداد، ١٩٦٢، ص ٣٧.

٦- يرى الأستاذ محمد يحيى الهاشمي أن الكندي لا بد أن يكون ولد قبل هذا التاريخ بكثير^(١) (يقصد عام ١٨٥ هـ / ٨٠١ م) وبني رأيه هذا على قصة أوردها البيروني في كتابه الجواهر في معرفة الجواهر، وهي أن الكندي ذكر قصة عن جواهر فقدت من يحيى بن خالد البرمكي كان الرشيد سلمها له، وأن يحيى استحضر أبا يعقوب الزاجر المكفوف واستطاع هذا أن يدلّه على مكانها حيث كانت في إحدى بالوعات داره، ثم إنه لم تمض إلا أيام يسيرة حتى وقع بالبرامكة ما وقع وحدثت بهم النكبة. فاستتج الدكتور الهاشمي أنه لا بد أن الكندي قبل نكبة البرامكة (١٨٧ هـ / ٨٠٣ م) كان صبيّاً يافعاً واعياً لكي يستوعب القصة المذكورة عن يحيى بن خالد البرمكي^(٢).

ولسنا نوافق الأستاذ الهاشمي في استنتاجه أن يكون الكندي ولد قبل عام ١٨٥ هـ بكثير، لأن هذا الاستنتاج ليس لازماً عن كون الكندي ذكر هذا الخبر، فالذي يلزم عن ذكر هذا الخبر على لسان الكندي لا بد أن يكون صبيّاً يافعاً حين سماعه له وليس يلزم أن يكون كذلك حين وقوعه، حيث لم يذكر البيروني في خبره هذا أن الكندي ذكر ما يفيد بأنه سمع القصة وقت وقوعها.

ونحن نوافق على تقديم ميلاد الكندي عن السنة التي حددها الأستاذ عبدالرزاق (كما ذكر كل من الأستاذين أبو ريدة والهاشمي)^(٣) لكننا نخالف رأي الدكتور الهاشمي في أن يكون التقديم كثيراً، بل يكون في حدود بضع سنوات، أي حوالي خمس سنوات، وقد وضعنا في اعتبارنا هذا المقدار من السنوات لقرائن ذكرها الأستاذ مصطفى عبدالرزاق، وما روى عن مكانة الكندي عند المأمون، حيث يذكر ابن أبي أصيبعة من بين أسماء رسائل الكندي رسالة موجهة للمأمون^(٤)، وهذه السنوات التي نرى تقديمها عن تحديد الأستاذ عبدالرزاق كافية لنبوغ الكندي أيام المأمون وأيام المعتصم بعد ذلك.

(١) محمد يحيى الهاشمي: مطارج الشعاع، للكندي، ص ٥-٦.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر كلامنا فيما سبق حيث أوردنا رأي الأستاذين.

(٤) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، وعنوان الرسالة: رسالة إلى المأمون في العلة والمعلول.

٧- يرى الأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوي أنه ولد حوالي عام ١٨٠ هـ، وهذا التحديد يتفق مع ما ذهبنا إليه^(١).

أما تاريخ وفاته فليس أسهل معرفة من تاريخ ميلاده، ذلك أن أصحاب التراجم من القدماء لم يذكروا لنا تاريخ وفاته، مما يجعلنا نستغرب إهمال تاريخ وفاة عالم وفيلسوف كالكندي، اعترف له عصره بالتفوق في العلوم والفلسفة، وقد ذكر الباحثون المحدثون تحديدات مختلفة لعام وفاته، نذكر منها:

١- تحديد "ماسينيون" بأن وفاة الكندي كانت حول سنة ٢٤٦ هـ^(٢).

٢- رجح "كاردافو" أن وفاته كانت حول سنة ٢٦٠ هـ^(٣).

٣- تحديد "دي بور" أنه كان لا يزال على قيد الحياة بعد عام ٨٧٠ م^(٤)، أي (٢٥٦ هـ).

٤- قول "بروكلمان" أنه مات بعد عام ٢٥٦ هـ بقليل^(٥).

٥- تحديد "نيلينو" بأن وفاته كانت سنة ٢٦٠ هـ^(٦)، ٨٧٣ م.

٦- تحديد الأستاذ محمد متولي بأنه وفاته كانت بعد ٢٥١ هـ بقليل^(٧).

٧- تحديد الأستاذ الشيخ مصطفى عبدالرزاق حيث رجح أنه توفي في أواخر سنة ٢٥٢ هـ^(٨).

وبعض هذه التحديدات لم يبين أصحابها القرائن والدلائل التي اعتمدوا عليها في تحديداتهم، مما يقلل من قيمتها. وأكثر هذه التحديدات وجاهة من الناحية العلمية، هو تحديد الأستاذ الشيخ مصطفى عبدالرزاق الذي حظي باحترام وموافقة كثير من الباحثين بعده، وذلك لأنه يبين بعض القرائن سبب هذا التحديد مما جعله أقرب هذه التحديدات إلى

(١) A. Badwi: *Historie de La Philosophie en Islam*, II, P. 436.

(٢) أبو ريدة، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (الترجمة العربية) ط ٤، هامش ٣، ص ١٧٩.

(٣) محمد متولي، مجلة المقتطف، مجلد ٨٥، ص ٣٢٥.

(٤) أبو ريدة، تاريخ الفلسفة في الإسلام الترجمة العربية، ص ١٧٩.

(٥) أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، المقدمة، ص ٦.

(٦) نيلينو، تاريخ الفلك عند العرب، نقلا عن أبو ريدة، مقدمة رسائل الكندي، ج ١، ص ٦.

(٧) محمد متولي، مجلة المقتطف، مجلد ٨٥، ص ٣٢٦.

(٨) مصطفى عبدالرزاق، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص ٥١.

الصواب من وجهة النظر العلمية^(١).

٤) عصر الكندي:

عاش الكندي في فترة تعتبر أزهى فترات الحكم العباسي^(٢) من جميع الوجوه: السياسة والعمرانية والثقافية. وقد عاصر الكندي عدداً من خلفاء بني العباس هم: الأمين (١٩٣-١٩٧هـ/٨٠٩-٨١٣م)، والمأمون (١٩٧-٢١٨هـ/٨١٣-٨٣٣م) والمعتصم (٢١٨-٢٢٧هـ/٨٣٣-٨٤٢م) والواثق (٢٢٧-٢٣٢هـ/٨٤٢-٨٤٧م)، والمتوكل (٢٣٢-٢٤٧هـ/٨٤٧-٨٦١م) والمستعين بالله (٢٤٧-٢٥٢هـ/٨٦١-٨٦٦م).

ومن أبرز مميزات عصر الكندي^(٣):

- ١- استقرار الأحوال السياسية في داخل الدولة الإسلامية، حيث استقر الحكم تماماً للعباسيين، وانتهت المنازعات التي كانت بين الأمين والمأمون حول الحكم كما كانت الأحوال على حدود الدولة الإسلامية هادئة، وكانت الثغور المتاخمة للدولة البيزنطية آمنة بفضل الجيوش الإسلامية القوية، بالرغم من حدوث مناوشات من حين وآخر على هذه الثغور.
- ٢- التقدم العمراني والإداري، فقد أصبحت بغداد العاصمة من حواضر العالم بقصورها الفخمة وحدائقها العامة ومساجدها وأسواقها، كما تقدمت سائر المدن الرئيسية في الدولة الإسلامية في النواحي العمرانية.
- كما كانت الاتصالات بين الولايات المختلفة والعاصمة قوية وسريعة، كما تقدم نظام

(١) انظر: مصطفى عبدالرزاق، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص ٥٠-٥١.

(٢) انظر: مقالة عبدالرحمن شاه ولي بعنوان العصر الذي عاش فيه فيلسوف العرب المنشور في: مجلة معهد الأبحاث الإسلامية، إسلام آباد، المجلد السابع، العدد الثاني، يونيو ١٩٧٢، ص ٣٣-٥٢، وقد بين فيه الباحث بعض مزايا الأمم التي كانت ضمن الدولة الإسلامية وما نتج عن اختلاطهم بالعرب من آثار ونتائج مختلفة كان منها ازدهار علم الكلام الذي ألهمه بحسب رأيه أول فلاسفة الإسلام.

(٣) لزيادة التفصيل عن عصر الكندي انظر: غوستاف لوبون: حضارة العرب، نقله إلى العربية عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٦٩، ص ١٧١-١٨٠. وانظر أيضاً أحمد فريد رفاعي: عصر المأمون، المجلد الأول، ط ٢، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٧، ص ٣١١-٣٣٠، وص ٣٧٥-٤١٦.

البريد والنظام الإداري ونظم الدواوين المختلفة^(١).

٣- نشاط الحركة الفكرية بوجه عام، حيث كانت الكوفة والبصرة وبغداد مراكز إشعاع فكري لا مثيل لها في ذلك الوقت، فقد ظهرت فيها جميعا المدارس الكلامية والنحوية والمذاهب الفقهية^(٢).

٤- نشاط حركة الترجمة والنقل من اللغات المختلفة إلى اللغة العربية، فقد نقلت كتب في شتى العلوم وبخاصة كتب الطب والفلسفة اليونانية.

ولا يخفى ما لحركة الترجمة من أثر كبير في الفكر الإسلامي والعقلية الإسلامية التي تستمد روحها من القرآن الكريم كتاب الإسلام، فقد نشأ من احتكاك^(٣) الأفكار الجديدة الواردة بالفكر الموجود مشكلات جديدة مثل مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين كما ظهرت أيضاً - نتيجة لهذا الاحتكاك - مسائل في علم الكلام، ونشأت طرق جديدة لإثبات أصول العقائد الدينية.

ولا شك في أن الكندي الذي عاش في هذا العصر، تأثر بهذا الجو الفكري وأثر فيه، واشترك في كل ما كان فيه من مشكلات وصراع بين المذاهب والأفكار، وليس من شك أيضاً في أنه كان من المبشرين لحركة الترجمة والمساهمين فيها - وإن اختلف الباحثون في درجة ونوع مساهمته في هذا المجال^(٤).

وكان من نتيجة مشاركة الكندي في هذا الجو الفكري الخصب أنه برز واشتهر

(١) لزيادة التفصيل عن النظام الإداري والمالي انظر: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج ٢ (العصر العباسي الأول)، ط ٧، ١٩٦٤، مكتبة النهضة المصرية، ص ٢٧١-٢٨٨.

(٢) لزيادة التفصيل انظر: المصدر السابق ص (٣٣٠-٣٤٢)، وانظر أيضاً كتاب: G. ATYEH بعنوان: AL-KINDI: The Philosopher of the Arabs, PP. 1-10.

وانظر كذلك:

أحمد أمين في كتابه: ضحى الإسلام، ج ٢، ط ٧، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢ (ص ١-١٠٥) حيث نجد وصفا للحركة العلمية في العصر العباسي الأول.

(٣) ذكر الأستاذ مصطفى عبدالرزاق في كتابه: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط ٣، ١٩٦٦ ص ٢٩٠، ٢٩١، ما يفيد تأثر أبحاث علم الكلام بالفلسفة بقوله: كان زمن الأشعري قد امتلأ بالفرق ومجادلتها القائمة على أصول فلسفية، وقد كانت الفلسفة منتشرة المذاهب في الناس منذ أمر بتعريب كتبها المأمون في أعوام يضع عشرة سنة ومائتين.

(٤) انظر الكلام فيما يلي عن دوره في الترجمة.

كرياضي وطبيب وفلكي وموسيقي وفيلسوف، حتى وصفه بعض المؤرخين بقوله: المشتهر في الملة الإسلامية بالتبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية^(١)، كما قيل عنه: إن دولة المعتصم كانت تتجمل به وبمصنفاته الكثيرة^(٢).

٥) ثقافة الكندي وطلبه للعلم:

رأينا آنفاً مميزات عصر الكندي وأنه عاش في عصر ثقافي زاهر، وذكرنا أنه ولد في الكوفة التي كانت مركز حركة فكرية، وأغلب الظن أن والد فيلسوفنا توفي والوالد لم يبلغ مرحلة الشباب، ولا شك أن بداية طلبه العلم كان في الكوفة حيث درس العلوم الأولية التي كانت تدرّس للناشئين، من حفظ القرآن والحديث وشيء من الشعر، وتعلم مبادئ الحساب وشيء من الفقه^(٣).

وتذكر معظم المصادر^(٤) أنه انتقل إلى البصرة وأقام بها حيناً، وكانت له ضيعة هناك، ثم انتقل بعد ذلك إلى بغداد واستقر فيها، وفيها نبغ وظهر شأنه في العلم واشتهر.

ويستنبط الأستاذ أبو ريدة^(٥) "أنه قد أتيحت له فرصة تعليم وتثقيف منظمين كما هو شأن أبناء الولاة، بناء على ما كان لأبيه من منصب وثروة وكرم مذكور.

وعلى كل حال فجميع المصادر تقريباً متفقة على أن الكندي تنقل في طلب العلم بين مراكز العلم الكبرى في زمنه وهي: الكوفة والبصرة وبغداد، وهذا التنقل أتاح له بلا شك فرصة الاحتكاك بالعلماء المبرزين في عصره والأخذ عنهم، وإن كنا لا نعرف على وجه التحديد شيئاً عن أساتذته ولا عن الطريقة التي حصل بها علومه الفلسفية.

والذي يمكن للمرء أن يستنبطه بعد استقراء الأخبار المختلفة، هو أن الكندي حصل

(١) جمال الدين القفطي: تاريخ الحكماء، طبعة لبيترج، ص ٣٦٨.

(٢) ابن نباتة المصري: سرح العيون، شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم دار الفكر العربي ١٩٦٤، ص ٢٣١.

(٣) أحمد فؤاد الأهواني، الكندي - أعلام العرب - رقم ٢٦، ص ٣١.

(٤) ذكر ذلك ابن جلدجل وابن أبي أصيبعة وتابعهم في ذلك الباحثون المحدثون.

(٥) أبو ريدة، تصديره لرسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص ٧.

قدرا غير يسير من العلوم الأدبية والدينية وعلم الكلام والرياضيات في الكوفة وفي البصرة خاصة، وأنه احتك بكبار المعتزلة في البصرة، ثم تابع بعد ذلك رحلته العلمية إلى بغداد، حيث بدأ بتحصيل علوم الفلك والهندسة والطب والفلسفة، وليس من شك في أن طلبه لهذه العلوم اضطره إلى تعلم شيء من اللغة السريانية، لأن معظم الكتب الهامة في هذه العلوم كانت لا تزال بالسريانية أو باليونانية، ولأن حركة الترجمة كانت في بدايتها وكان الاختلاط بين المترجمين وبين الكندي قويا، فتعلم اللغة السريانية أولا، حيث كان في بغداد عدد كبير من الأساتذة والأطباء السريان؛ ونرجح أن يكون ذلك قد تم في السنوات الأولى لحكم المأمون، كما نرجح أن يكون الكندي تعلم شيئا من اللغة اليونانية في تلك الفترة بعد أن عرف السريانية^(١)، وذلك لما أحس به من ضرورة^(٢) الوقوف على المراجع والكتب الهامة بلغاتها الأصلية، ولعدم توفر المترجمين الذين يتقنون العربية أو يكونوا متخصصين فيما ينقلون، لأنه يفترض فيمن يتولّى النقل أن يجيد اللغة المنقول منها والعلم الذي ينقله، بالإضافة إلى إجادة اللغة المنقول إليها.

ولقد أحاط الكندي بغالبية العلوم في عصره تقريبا، وهذا واضح من أسماء كتبه ورسائله التي ألفها، كما أنه شارك في المشكلات الفكرية التي كانت في عصره^(٣)، من كلامية وفلسفية وطبية وفلكية، وهو أمر يُستنبط بسهولة من مطالعة رسائل الكندي الموجودة بين

(١) وقد ذهب إلى مثل هذا الرأي الأستاذ سامي حمارة في بحث له عن الكندي باللغة الإنجليزية عنوانه: AL-KINDI A Ninth – Century Physician, Philosopher and Scholar أن يرى أنه بسبب معرفة الكندي للغة اليونانية وربط السريانية، كان قادراً على الرجوع إلى المصادر الأصلية، ص ٣٢٩.

وفيما يتعلق بمعرفة الكندي للغة اليونانية انظر مناقشة هذه المسألة فيما يلي.

(٢) أشار الكندي في مقدمة رسالته المخطوطة في صنعة الآلة المسماة ذات الحلق إلى ما يفيد أنه لم يكن راضيا عن المترجمين، فقسم منهم ترجم الألفاظ دون وعي بالمعاني، وقسم ترجم المعاني ففاته ضبط الألفاظ وضبط المعاني.

(٣) من الكتب التي تدل أسماؤها على مشاركته في المشاكل الفكرية في عصره: رسالة له عنوانها: كلام ردّ به على بعض المتكلمين (تصنيف مكارثي، ص ٤٨)، رسالة أخرى عنوانها: رسالة إلى المأمون في العلة والمعلول (مكارثي ص ٤٤)، ورسالته: كتاب رسالته في مائة الزمن والحين والدهر (مكارثي، ص ٣٣)، ورسالته في أن الجسم في أول إبداعه لا ساكن ولا متحرك ظن باطل (مكارثي، ص ٢٩)، وكتابه في أن أفعال الباري جلّ اسمه كلها عدل لا جور فيها (مكارثي، ص ١٠)، ورسالته في بطلان قول من زعم أن جزءاً لا يتجزأ (ص ٣٠) وغير ذلك كثير.

أيدينا، كما يُستنبط أيضاً من أسماء وعناوين الرسائل المختلفة التي ألفها^(١).

وتذكر لنا المصادر أنه كان للكندي مكتبة كبيرة استولى عليها أبناء موسى بن شاعر بعد أن أمر المتوكل بضربه^(٢)، ويستنتج الباحثون من خبر مصادره مكتبة الكندي وإعادتها له بعد ذلك، أنها كانت على درجة كبيرة من الأهمية، من حيث نوع الكتب وعددها، وأنها لذلك أطلق عليها اسم الكندية، وهذا يدلنا على اهتمام الكندي الشديد باقتناء الكتب والمراجع الهامة، شأنه في ذلك شأن كبار العلماء والفلاسفة. وفي هذا ما يمكن أن يُلقى ضوءاً على جهد الكندي الخاص فيما وصل إليه من علم وفلسفة، سواء كان جهداً مالياً في الإنفاق على شراء الكتب أو نسخها، أو استئجار المترجمين كما تذكر بعض المصادر، أو كان جهداً فكرياً وذهنياً في الدراسة والبحث والتحصيل للعلوم المختلفة بعيداً عن الأستاذ، ونرى أنه لا بد أن يكون ما بذله الكندي فيما ذكرنا جهداً غير مألوف.

وإذا كانت المصادر القديمة التي ذكرت بعض أخبار الكندي لم تذكر لنا أحداً من أساتذته، فإن هذه المصادر ذكرت عدداً ممن تتلمذوا عليه، ومن أشهر هؤلاء أحمد بن المعتصم الذي وجه إليه الكندي بعضاً من رسائله. ويذكر ابن النديم أن من تلاميذه محمد بن يزيد ويعرف بـ (ديس) ممن يتعاطى الصناعة وأعمال البرانيات^(٣)، كما يذكر ما نصه:

"تلاميذ الكندي ووراقوه: حسنويه ونفطويه وسلمويه وآخر على هذا الوزن، ومن تلامذته أحمد بن الطيب، ونذكره فيما بعد، وأخذ عنه أبو معشر"^(٤).

ونرى من كلام ابن النديم أن حسنويه ونفطويه وسلمويه ليسوا تلاميذاً، وإنما كانوا

(١) مكارثي، ص ١٠.

(٢) ذكر هذه القصة ابن أبي أصيبعة في كتابه: هيون الأنباء، تحقيق نزار رضا مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٥م، ص ٢٨٦-٢٨٧.

وقد نقلها عنه كثير من الباحثين، وخلاصتها: أن أولاد موسى بن شاعر محمد وأحمد كادا عند المتوكل على الكندي فأمر بضربه ومصادره مكتبته كنوع من العقاب وسلمها لهؤلاء، ثم حدث بعد ذلك أن احتاج أولاد موسى بن شاعر إلى مساعدة علمية بخصوص حفر فوهة نهر الجعفري من سند بن علي فاشترط حتى يساعدهما أن يعيدا للكندي مكتبته، وتم له ذلك.

(٣) ابن النديم: الفهرست، طبعة ليتزج، ص ٣٥٩.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٩١.

من الوراقين يعملون عند الكندي، أما تلامذته فهم أحمد بن الطيب السرخسي^(١)، وأبو معشر البلخي، والذي يبدو لنا أن أبا معشر كان أقل من زميله ملازمة للكندي وأخذاً عنه. وقد ذكر أيضاً أن من تلاميذه، قويرى، أبو إسحاق إبراهيم، وأنه أخذ عن الكندي المنطق، ثم ابن كرنيب وهو أبو أحمد الحسين بن علي الحسين بن إسحاق بن إبراهيم بن يزيد الكاتب^(٢).

ويبدو لنا من خبر عن الكندي ورد في منتخب صوان الحكمة^(٣)، أن مجلس الكندي الذي كان يقعد فيه للتدريس كان مجلساً عاماً يؤمه من شاء من الناس، بالإضافة إلى تلاميذه الذين يلزمونهم معظم أوقات تدريسه.

(٦) حساده وخصوماته:

لا غرابة أن يتعرض الكندي لحسد الحاسدين^(٤) وخصوماتهم وأن توجه إليه سهامهم من كل جانب إلى أن يقع ضحية كيدهم ودسائسهم لا لسبب غير الحسد المتمكن من نفوسهم والابتعاد عن المنافسة الشريفة.

(١) هو أبو الطيب أحمد بن محمد بن مروان السرخسي: ممن ينتمي إلى الكندي وعليه قرأ ومنه أخذ .. تولى أحمد بن الطيب في أيام المعتضد الحسبة ببغداد، وكان أولاً معلماً للمعتضد ثم نادمه وخصم به وكان يقضي إليه بأسراره ويستشير به في أمور مملكته... وقتل في محرم ٢٨٦هـ (من ترجمة: ابن أبي أصيبعة له في كتابه: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، بيروت، ص ٢٤٣).

(٢) أحمد فؤاد الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، سلسلة أعلام العرب رقم ٢٦ (بدون تاريخ)، ص ٧٧-٧٨.

(٣) انظر كتاب: الدكتور جورج عطية المشار إليه فيما تقدم ص ٢٢١-٢٢٣.

وقد نشر عطية في هذا الكتاب ما ورد في منتخب صوان الحكمة من أقوال للكندي. وفي هذا القول الذي أشرنا إليه خبر عن رجل سأل عن سبب شدة توانيه في طلب المعاش، وأجابه الكندي على ذلك بجواب أغضبه، وبعد ذلك يذكر الخبر أن رجلاً من تلامذته (أي تلميذ الكندي) رد على السائل بما جعل السائل يعتذر للكندي بعد ذلك. وما يشير إلى أنه كان له مجلس عام، ما رأيناه في هذه النصوص من كلام له يرد فيه على قول قائل، أو سائل يوجه إليه سؤالاً، وأغلب الظن أن مثل هذه الأسئلة كان يوجه للكندي في مجلسه العلمي.

(٤) انظر في هذا الموضوع: كتاب: الكندي فيلسوف العرب، للدكتور أحمد فؤاد الأهواني، فصلاً بعنوان: المحسود، من ص ٤٤-٥٨ حيث ذكر بعض الأخبار بشيء من التفصيل أكثر مما ذكرنا هنا، وقد حصرنا كلامنا هنا في محاولة لتحديد أسباب تعرضه للحسد والخصومة ومعرفة أنواع هذه الخصومات.

ويمكن أن نرجع أسباب تعرضه للحسد والخصومة إلى ما يلي:

١- الأول هو تفوقه في مختلف العلوم التي مارسها من فلسفة وطب وفلك ورياضيات وأدب تفوقاً جعله هدفاً لمنافسيه فألصقت به التهم المختلفة وأشيعت عنه الشائعات التي تناقلتها بعد ذلك كتب التاريخ والأدب، من ذلك ما نعت به الجاحظ^(١) من البخيل.

وما ورد في الخبر الذي ذكره القفطي^(٢) نقلاً عن أبي معشر من أن الكندي كان يشرب الخمر وأنه تاب عن ذلك، وما قيل عن عدم معرفته بقواعد اللغة البسيطة كالقصة التي يذكرها عبد القاهر الجرجاني^(٣) في دلائل الإعجاز نقلاً عن ابن الأنباري، وما ذكره القاضي صاعد الأندلسي^(٤) من أن الكندي أهمل صناعة التحليل من المنطق، وما كان يقوم به أبو معشر البلخي^(٥) من التشنيع عليه ضد العامة لتمكنه من علوم الفلاسفة، وأخيراً الدسياسة التي دبرها ضده بنو موسى بن شاكر^(٦) والتي أدت إلى مصادرة مكتبة الكندي المسماة الكندية وإبعاده عن مجلس الخليفة.

٢- السبب الثاني: هو قربيه من الخلفاء والأمراء، وطبيعي أن يكون قربيه من الخلفاء نتيجة لاشتهاره بالعلم وتفوقه في ميادين المختلفة مما يزيد الحسد في نفوس أعدائه اشتعالاً وأدى إلى ما أشرنا إليه من غضب المتوكل عليه.

(١) انظر ما ذكره عنه الجاحظ في كتابه: البخلاء، نشرة دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص ٦٤-٧٦، ولا نشك أن الجاحظ تحامل على الكندي كثيراً في قصصه هذه.

(٢) جمال الدين القفطي، تاريخ الحكماء، ص ٣٧٥.

(٣) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، انظر مناقشة الأستاذ أحمد فؤاد الهواني لما نقله الجرجاني في كتابه: الكندي فيلسوف العرب، ص ٤٥-٤٦.

(٤) القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي: طبقات الأمم، مطبعة محمد محمد مطر بعصر (بدون تاريخ) ص ٦٠، ويتحامل القاضي صاعد في كلامه على الكندي كثيراً. ولعل منشأ هذا التحامل جهله بعلم الكندي ومؤلفاته واعتماده على مصدر فيه تحامل على الكندي، لأنه واضح أن كثيراً مما ذكره عن الكندي ناقص أو غير صحيح.

(٥) انظر خبر ذلك في كتاب ابن النديم: الفهرست، طبعة ليبزج، ص ٢٧٧.

(٦) انظر هذه القصة في عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة في كلامه عن الكندي وقد نقلها كثير من الذين كتبوا عن حياة الكندي فيما بعد. انظر مثلاً: أحمد فؤاد الأهواني: الكندي فيلسوف العرب، ص ٤٩-٥١. وانظر: تقي الدين راضي، سيرة يعقوب بن إسحق الكندي، بغداد ١٩٦٢، ص ١٠٤-١٠٦.

٣- السبب الثالث: هو أصله العربي الصميم: ولا غرابة في أن يكون أصل الكندي العربي سببا في منافسة العلماء والأطباء والمترجمين وغيرهم من أهل العلم، وخاصة أن علوم الطب والفلك والرياضيات والهندسة والفلسفة كانت تكاد تكون وقفا على نصارى السريان وعلى الصابئة وبعض الفرس^(١)، وقد كان هؤلاء يزهدون على غيرهم باحتكارهم لهذه العلوم وخصوصا صناعة الطب التي كانت تكسبهم المال الوفير والجاه والقرب من السلطان.

ووصل الأمر إلى أنه كان شائعا عند عامة الناس أنه لا يصلح للطب، وهذه العلوم إلا من كان نصرانيا أو صابئيا أو غير عربي، لدرجة أن بعض من كانوا حذاقا في الطب من العرب المسلمين كثيرا ما أكسدوا^(٢) فلم يجدوا من يعالجونه برغم وجود المرضى والمرضى، وذلك لاعتقاد الناس أن المسلمين العرب لا يصلحون لهذا الأمر، كما ذكر الجاحظ في خبر عن الطيب أسد بن جاني في كتاب: البخلاء^(٣).

هذا فيما نرى أهم أسباب تعرضه للعداوة، وهي أسباب متشابكة ومتداخلة. ويمكن أن نقسم خصوماته من جهة مصدرها إلى قسمين:

الأول: خصومات مع بعض علماء الدين الذين يدعون أنهم يدافعون عنه وهم في الحقيقة "عدماء الدين"، كما وصفهم الكندي نفسه، وقد ذكر الكندي في أوائل كتابه في الفلسفة الأولى، سبب عداة أمثال هؤلاء له ولغيره من الفلاسفة بأنه يرجع إلى ضيق عقولهم عن أساليب الحق وإلى الحسد المتمكن من نفوسهم البهيمية والدفاع عن مناصبهم وكراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق، فتاجروا في الدين بغية الترويس^(٤) أما النوع الثاني من الخصومات فقد كانت من العلماء الآخرين غير علماء الدين من علماء في اللغة أو الفلك أو الرياضيات أو الهندسة.

وتذكر لنا كتب التاريخ قصة الكندي مع أولاد موسى بن شاكر، أحمد ومحمد،

(١) أحمد فؤاد الهماني، الكندي فيلسوف العرب، ص ٤.

(٢) انظر كتاب الجاحظ: البخلاء، نشرة دار إحياء التراث العربي، بيروت، قصة أسد بن جاني، ص ٨٥.

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر: أبو ريذة، رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص ١٠٣، ١٠٤.

وكيف أنهما كادا^(١) على الكندي عند المتوكل حتى أمر بضربه وصادر مكتبته ثم استوليا عليها فترة من الزمن؛ ثم كيف استعاد الكندي مكتبته: الكندية^(٢).

كما تشير نفس القصة إلى أنه كانت هناك خصومة بين الكندي وعالم آخر هو سند بن علي، وإن لم تشر القصة إلى نوع هذه الخصومة وسببها.

ولا نستبعد أن يكون الجاحظ ممن كانوا يعادون الكندي أو يتحاملون عليه لما ذكره عنه من قصص تدل على أن الكندي كان غاية في البخل، وذلك في كتاب البخلاء^(٣)، مما نرى أنه يتنافى تماما مع منزلة الكندي عند الخلفاء وأصله العربي العريق وعلمه وأقواله الكثيرة في تعظيم خيرات العقل والتقليل من شأن المقتنيات المادية والأموال وأنها مسببة للحزن، وأقواله في ذم البخل، ومن ذلك قوله: "ما أقبح البخل بكل ذي عقل"^(٤)، وقوله البخیل أبدا ذلیل^(٥)، وقوله البخیل غیر أصیل^(٦).

ولقد كان من أخلاق الكندي مع خصومه ومن يتقصصون قدره، أنه لا يرد عليهم بمثل ما يصدر منهم ترفعا وسموا بنفسه، وهذا من أخلاق نبلاء العرب.

(٧) خاتمة حياته:

ذكرنا أن عام وفاته غير معروف على وجه التحديد، بل على وجه التقريب، وأنه كان حوالي سنة ٢٥٢هـ، ولسنا نعرف كذلك شيئا عن خاتمة حياته التي يكتنفها الغموض الشديد نظرا لإغفال المؤرخين معظم سيرة حياته وخاصة أواخرها، وهذا يدعو إلى العجب،

(١) ذكر هذه القصة - كما ذكرنا آنفا - ابن أبي أصيبعة، ولم تذكر القصة نوع أو مادة الدسيسة التي كاد بها أولاد موسى ابن شاعر على الكندي، ولسنا نستبعد أن يكون بنو شاعر قد تسترأوا أيضا وراء ستار الدين ليخفوا حسدهم للكندي ومنافستهم له في أمور الحياة.

(٢) بناء على ما ذكر في هذه القصة التي جرت أحداثها الأخيرة قبل موت المتوكل بشهرين تكون استعادة الكندي لمكتبته سنة ٨٦١م وهي سنة وفاة المتوكل.

(٣) انظر هذه القصص في كتاب: البخلاء، نشرة دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص ٦٤-٧٦.

(٤) G. Atiyeh, AL-KINDI PP. 231, 232.

(٥) المرجع السابق.

(٦) المرجع السابق.

فعالم وصف بأنه واحد عصره وفاضل دهره، وأن مملكة المعتصم كانت تتجمل به وبمصنفاته العديدة، وفيلسوف كبير أطلق عليه "فيلسوف العرب" دون سواه من العلماء والفلاسفة.. ثم تتجاهل سيرته على هذا الحد، فلا بد وأن يكون وراء هذا الأمر سرٌّ.

وتحكي عن أواخر أيامه أخبار قليلة جداً لا يمكن للباحث الاطمئنان إليها لما تثيره من شكوك، والذي أجمع عليه الباحثون هو أن الكندي بعد أن أمر المتوكل بضربه ومصادرة كتبه، عاش في منزله في عزلة عن الحياة العامة متفرغاً للعلم والدرس، يتصل به طلبة العلم، ونميل إلى الاعتقاد بأن عددهم لم يكن كبيراً^(١).

ويتناقل المترجمون له أبيات من الشعر، لا بد أنه قالها بعد محنته وعزلته، وفي فترة متأخرة من حياته، حيث يشير فيها لتبدل الأحوال من انقلاب الأذنان رؤساء، وأنه في حالة كهذه ليس لمثله من ذوي النفوس العالية، خير من أن يجلس في بيته مستأنساً بالوحدة والعزلة والعلم، مفضلاً خيرات النفس وغناها على الخيرات المادية والغنى المادي. لأن الغنى الحقيقي غنى النفس، ومن هذه الأبيات التي أشرنا إليها قوله:

| | |
|--------------------------|--------------------------------------|
| أناف الذناب علسى الأرواس | فغمض جفونك أو نكس |
| وضائل سوادك واقبض يدك | وفي قعر بيتك فاستجلس |
| وعند مليكك فابغ العلو | وبالوحدة اليوم فاستأنس |
| فإن الغنى في قلوب الرجال | وإن التعزز بالأنفس |
| وكائن ترى من أخى عسرة | غنى وذى ثروة مفلس |
| ومن قائم شخصه ميت | على أنه بعد لم يرمس |
| فإن تطعم النفس ما تشتهي | تقيسك جميع الذي تحتسي ^(٢) |

(١) ملنا لهذا الاعتقاد لأن الكتب القديمة لم تذكر لنا عدداً كبيراً من تلاميذه، وإن كان مجلسه العلمي مفتوحاً لمن شاء من الناس، كما ذكرنا آنفاً.

(٢) ذكرت هذه الأبيات في عدة مصادر مختلفة طولا وقصرا وفي بعض الألفاظ (أبو ريذة ج ١، ص ٧) مثل ابن نباتة والشهرزورى، وابن أصيبعة في كتابه: عيون الأنباء.

انظر: (رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص ٧). وانظر هذه الأبيات في عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة.

وكما أن حياة الكندي في أواخر أيامه محوطة بالغموض، فكذلك سبب وفاته: هل كان بمرض أم حكم عليه بالموت على نحو ما أم كان موتا طبيعيا؟ والذي جعلنا ننساءل هنا أننا وجدنا في ذكر سبب موته خبرين مختلفين: يزيدان مسألة وفاته غموضا ويشيران الشكوك، حيث يتطرق الشك إليهما من نواح كثيرة:

والخبر الأول ذكره جمال الدين القفطي في كتابه: أخبار العلماء بأخبار الحكماء نقلا عن أبي معشر، وهذا نصه: قال أبو معشر: وكانت علة يعقوب ابن إسحاق أنه كان في ركبته خام^(١)، وكان يشرب الشراب العتيق فيصلح، فتاب عن الشراب وشرب شراب العسل، فلم تنفتح له أفواه العروق ولم يصل إلى أعماق البدن وأسلافه شيء من حرارته، فقوى الخام فأوجع العصب وجعا شديدا حتى تأتي ذلك الوجع إلى الرأس والدماغ ومات الرجل، لأن الأعصاب أصلها من الدماغ^(٢).

وهذا الخبر مما يصعب تصديقه^(٣) لعدة قرائن، فأبو معشر هذا كان بينه وبين الكندي عداوة. كما ذكرت المصادر^(٤)، ثم إن هذا الخبر يشير إلى أن لقائله خبرة ودراية بالطب، ولم تذكر الكتب التي ترجمت لأبي معشر أنه اشتغل بالطب، وإنما كان من أصحاب الحديث ثم

(١) في موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية، للتهانوتي، نشرة خباط، بيروت، ١٩٦٦، ج ٢، ص ٤٥٧، ورد كلام عن معنى الخام هذا نصه: الخام عند الأطباء يطلق على بلغم طبيعي اختلفت أجزاؤه في الرقة والغلظة، ويطلق أيضا على ما يرسب في القارورة رقيق الأجزاء غير نقي، وقد يطلق على شيء فج غير طيبخ فهو خلاف المطبوخ.

(٢) جمال الدين القفطي، تاريخ الحكماء.

(٣) أخذ بعض الباحثين هذا الخبر على أنه مسلم به، ومن هؤلاء سامي حارثة في بحثه عن الكندي المنشور بالإنجليزية بعنوان: Al-Kindi, Ninth Century Physician, Philosopher and Scholar.

حيث اعتبر دون مناقشة أن موت الكندي كان نتيجة لتركه شرب الخمر كما ذكر أبو معشر. ومن القدماء ذكر صاعد الأندلسي في كتابه: طبقات الأمم، ص ٦٦ أن الكندي كان مدمنا على شرب الخمر ومعاقرتها وكان يعتره صرع عند الامتلاآت القمرية وهذا الكلام بعيد عن التحقيق. ونحن لا نستبعد أن يكون الكندي أصيب بوجع في ركبته أو أطرافه لكننا نستبعد أن يكون اتخذ من الخمر علاجا ل مداواة مثل هذه الحالة، لأن هاهنا موضع الشك والتناقض، كما نستبعد كلام صاعد هنا بجملة.

(٤) ذكر ابن النديم في الفهرست في ترجمته: لأبي معشر أنه (أبو معشر) كان يضاهن الكندي ويفري به العامة ويشنع عليه بعلوم الفلاسفة.

انتقل إلى علم أحكام النجوم^(١)، بالإضافة إلى أن الكندي كان مسلماً، وأنه كان مشغولاً بالطب مما يستبعد أنه كان يستعمل الخمر للمداواة لكونه محرماً، ولكونه طبيباً، وما أظن الأطباء المسلمين في ذلك العصر كانوا يتخذون من الخمر دواءً.

وأما الخبر الثاني فمذكور في معجم الشعراء للمرزباني، وهذا نصه:

"ذكر محمد بن داود الجراح في كتابه الورقة أن أبا علي عبدالرحمن بن يحيى بن خاقان، قال: رأيته، يعني أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي في نومي بعد حرقه، قال: وما رأيته حياً قط، ونعته بصفته، قال: فسألته ماذا فعل ربك بك؟ قال: ما هو إلا أن رأيي فقال: انطلقوا إلى ما كنتم به تكذبون"^(٢).

إن هذا الخبر غاية في الغرابة، ولا نستطيع أن نصدق ما جاء فيه حيث لا دليل عليه، فهو يفيد أن الكندي مات حرقاً، ولم يذكر ذلك أحد ممن ترجم للكندي أو ذكره، وواضح من قول صاحب الخبر: "وما رأيته حياً قط" أنه كان معاصراً للكندي. والذي يبدو لنا أن صاحب هذا القول من أعداء الكندي، فهو يراه في المنام لا في الحقيقة، ليجيز لنفسه أن يقول ما يشاء وبأي أسلوب أراد مما جعله يجري حواراً بين الله سبحانه وتعالى وبين الكندي، مما لا يميزه أحد في عالم الحقيقة، فمسألة كلام الله لعباده في الآخرة مسألة غير معروفة، ثم إن صاحب هذا القول يريد ذم الكندي والنيل منه ومن علمه وفلسفته عن أقصر الطرق وأقواها وهو طريق إثارة العاطفة الدينية التي تؤثر في النفوس بسرعة فتتفعل بتأثيرها انفعالاً سريعاً وقوياً، لذلك جعل ذم الكندي وتسفيه كلامه جارياً على لسان الله عز وجل، ومن هو الذي يعترض على كلام الله، سبحانه وتعالى. وهذا أسلوب في إثارة العداء ينطوي على درجة كبيرة من الخبث والحقد ذلك لأنه أبلغ تأثيراً في نفوس عامة السامعين من عداوة تأتي التهمة فيها على لسان البشر.

وهكذا نرى أن أواخر أيام حياة فيلسوفنا يحيط بها الغموض، كما أن الأخبار حول وفاته جدية بالشك، وأنه لا بد أن يكون الكثير من ذلك من قبيل التشنيع.

(١) انظر ذلك في الفهرست، ص ٢٧٧.

(٢) أبو عبدالله محمد بن عمران المرزباني: معجم الشعراء، طبعة القاهرة، عيسى البابي الحلبي سنة ١٩٦٠، ص ٥١١.

ولكن الذي يعرض قلة الأخبار، أن مؤلفاته ذاعت وعرفت وتداولها طلاب العلم، واستعصت على عوامل الفناء فوصل إلينا بعضها، وفيه دليل وشاهد على عظمة ذلك المنكر وعبقريته.

الفصل الثاني

دور الكندي

**في العناية بالتراث الفلسفي اليوناني
وتقديم الثقافة الفلسفية للعرب**

أ- لمحة موجزة عن انتقال الفلسفة اليونانية إلى العرب وأهم مراكزها في الشرق

قُدِّرَ للعرب أن يكون لهم دور هام في تاريخ الفكر الإنساني؛ ومن ذلك أنهم قاموا بإحياء التراث العلمي والفلسفي وخصوصا اليوناني، وجددوا المعرفة الإنسانية، وقد كان للكندي دوره الكبير في العناية بالتراث الفلسفي اليوناني وتقديمه لأهل اللسان العربي بلغتهم، لذا يحسن أن نشير بإيجاز إلى طرق انتشار الفلسفة اليونانية ووصولها إلى العرب.

يرى بعض الباحثين أن انتقال الفلسفة اليونانية إلى العرب تمّ عن طريق مدرسة الإسكندرية^(١)، ومنها إلى المدارس السريانية في شمالي سوريا والعراق، ومن هذه المدارس انتقلت مؤلفات الفلسفة اليونانية إلى بغداد، وهناك تمّ تعريب معظمها.

وقد كانت مدرسة الإسكندرية من أهم مراكز الثقافة اليونانية في الشرق، وقد أنشأها الفلاسفة الذين نزحوا إليها من مدرسة أثينا^(٢) بسبب ما لحقهم من اضطهاد نتيجة الخلاف بين خلفاء الإسكندر^(٣)، ثم ازدهرت في شمال سوريا والعراق مدارس أخرى كانت كذلك مراكز للثقافة اليونانية وغيرها من ثقافات الأمم الأخرى، وأشهر هذه المدارس^(٤):

مدرسة أنطاكية؛ وكان التدريس فيها باللغة اليونانية^(٥)، ومدرسة الرها؛ وكان التعليم فيها باليونانية والسريانية^(٦)، ومدرسة نصيبين؛ وفيها ترجم عدد من كتب الفلسفة اليونانية

(١) انظر: ماكس مايرهوف، من الإسكندرية إلى بغداد. بحث نقله إلى العربية ونشره في كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، عبدالرحمن بدوي، ط ٣، ١٩٦٥، ص ٣٧-١٠٠.

(٢) انظر: حنا فاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، دار المعارف، بيروت، ١٩٥٨، ص ٧-٨.

(٣) عبد الحلیم منتصر: في العلوم الطبيعية، بحث منشور ضمن كتاب: أثر العرب في النهضة الأوروبية، بإشراف مركز تبادل القيم الثقافية، الهيئة العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠، ص ٢٠٢.

(٤) يمكن الرجوع لمزيد من التفاصيل حول هذه المدارس إلى المصادر الآتية على سبيل المثال:

(أ) دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام (الترجمة العربية). (ب) حنا فاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية ج ٢.

(ج) البيرنصرى نادر: مقدمة نشرته لكتاب الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، دار الشرق، بيروت، ط ٢،

١٩٦٨. (د) نجيب بلدى: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢.

(٥) حنا فاخوري وخليل الجر: المصدر السابق، ص ٨.

(٦) دى بور: المصدر السابق، ص ٢١.

إلى السريانية^(١)، ومدرسة جنديسابور؛ التي أسسها كسرى أنوشروان، وقد نقل فيما بعد إلى العربية أهم المؤلفات التي كانت معروفة هناك^(٢)، ومدرسة حرّان؛ التي كانت لغة التدريس فيها هي السريانية^(٣).

هذه المراكز حفظت الفلسفة اليونانية حتى أوصلتها للعرب، ولكن يجب أن لا ننسى دور العرب أنفسهم، فهم لم يكتفوا بما وصل إليهم عن طريق هذه المدارس، بل أخذوا يرسلون البعثات^(٤) إلى البلاد المجاورة للدولة الإسلامية بحثا عن كنوز المعرفة وخصوصا الفلسفة وعلومها.

وما كان للعرب - بطبيعة الحال - أن يلمّوا بثقافات الأمم التي وصلت إليهم وأن يفيدوا منها لو بقيت عندهم على لغاتها الأصلية، فكان لا بد من ظهور حركة النقل التي رعاها الخلفاء وأهل النباهة وعشاق المعرفة، ووصلت ذروتها في عصر الكندي، وكان من الطبيعي له "فيلسوف الإسلام في وقته"^(٥) أن يسهم بنصيبه في الحركة الفكرية بوجه عام وخصوصا في العناية بالتراث الفلسفي اليوناني وتقديمه لأهل لسانه.

ب- حصر لما قام به الكندي في مجال النقل :

بناء على ما وصلنا من مؤلفات الكندي وأخباره، يمكن حصر ما قام به فيلسوفنا في مجالين كبيرين:

الأول: مجال النقل: وهو يشمل النواحي التالية:

(١)

حنا فاخوري و خليل الجر: المصدر السابق، ص ١١.

(٢)

المصدر السابق، ص ١١.

(٣)

المصدر السابق، ص ١٢.

(٤)

من ذلك ما ذكره ابن النديم في الفهرست، القاهرة، ص ٣٣٩ عن الجماعة التي أرسلها المأمون إلى بلاد الروم وكان منهم الحجاج بن مطر وابن البطريق وغيرهم لتبحث عن الكتب وتختار منها، ولما انتصر المأمون على الروم ٢١٥هـ جعل من شروط الصلح مع (ثيوفيلس) ملك الروم أن يأخذ كتباً بدل المال. كما ذكر ابن نباتة في سرح العيون، ص ١٣٢ قصة إرسال صاحب جزيرة قبرص خزانة كتب اليونان للمأمون.

(٥)

ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، المنطق، ص ١٦٨، ويقصد ابن تيمية بهذا الوصف، الفيلسوف الذي كان موجودا في العالم الإسلامي في وقته.

١- الترجمة: أي النقل من لغة ما إلى اللغة العربية.

٢- إصلاح الترجمات.

٣- ما نقل من الكتب لحساب الكندي نفسه، بناء على طلبه.

الثاني: مجال التأليف:

وهو ما صنفه الكندي من كتب ورسائل في شتى الموضوعات، وفي هذا المجال يمكن أن نميز بين نوعين من التأليف:

أ- التأليف الخاص، وهنا يعالج الكندي في كتاب أو رسالة، موضوعاً ما مبيناً آراءه الخاصة ومعطياً ثمرة تفكيره وعلمه.

ب- الشروحات والتفاسير والتلخيصات التي كان يقوم بها، إما لكتاب بعينه من كتب الأقدمين، أو لمسألة معينة من كتاب فيوضح الغامض ويبسط العويص أو يختصر المطول.

وسنبداً الحديث عن نشاط الكندي في المجال الأول وهو:

مجال النقل:

ذكرنا أن فيلسوفنا عاش في "عصر الترجمة"، فماذا كان دوره في هذا العصر بالنسبة لحركة النقل؟

لقد اختلفت آراء الباحثين^(١) في هذه المسألة. ويبدو لنا أن من أسباب هذا الاختلاف تنوع المجالات التي اشتغل فيها فيلسوفنا واشتهر بها وتعارض الأخبار التي وصلت إلينا في ذلك أحياناً^(٢)، وهذا مما يجعل الوصول إلى رأي قاطع في هذه المسألة أمراً صعباً.

وسنبداً الحديث عن الناحية الأولى من نواحي النقل وهي:

(١) اعتبره البعض شارحاً ومفسراً لكتب اليونان وبخاصة أرسطو، واعتبره آخرون من حذاق الترجمة في الإسلام، ورأى غيرهم أنه لم يكن مترجماً بل مصلحاً للترجمات. (انظر تفصيل ذلك فيما يلي من هذا الفصل).

(٢) من ذلك الأخبار التي أوردتها المصادر القديمة عن كتاب الجغرافيا في المعمور من الأرض، فقد نسب إلى الكندي مرة أنه مترجم، وأخرى أنه مصلح لترجمته، وثالثة أنه مؤلف (انظر الكلام عن هذا الكتاب فيما يلي من هذا الفصل).

١- الترجمة:

- معنى الترجمة وطرقها:

يحسن بنا تحديد المعنى الذي نقصده، هنا لكي نتجنب الخلط بين النواحي المختلفة لعملية النقل من إصلاح الترجمات أو تلخيص الكتب أو شرحها. معنى لفظة "ترجمة"^(١) الذي نبحث فيه هنا هو نقل الكلام من لغة إلى لغة أخرى^(٢)، ولا يدخل في هذا المعنى إصلاح الترجمات أو الشروحات والتفاسير والتلخيصات، وخصوصاً أن الكندي قد قام بمثل هذه الأعمال.

والسؤال الآن: هل كان الكندي مترجماً، بهذا المعنى الذي حددناه؟ وإن كان كذلك فما هي الكتب التي ترجمها وعن أي لغة ترجم هذه الكتب؟ قبل الإجابة عن هذه الأسئلة يحسن أن نذكر طرق الترجمة التي كانت متبعة عند المترجمين لأنها فيما نرى قد تلقي ضوءاً على ما نحن بصددده.

إن المعنى الذي كان القدماء يستخدمونه للفظ "ترجمة" هو المعنى الذي حددناه آنفاً وهو النقل من لغة لأخرى، وقد كانوا يميزون بين الترجمة وإصلاح الترجمات وعمل الشروح أو الملخصات، وهذا التمييز قلما تشير إليه الكتب الحديثة فيما يتعلق بالكندي، بالدقة الكافية. وقد تكلم أحد القدماء^(٣) في ذلك وبين طرق الترجمة التي كانت متبعة عندهم، فقد

(١) ترجم الكلام: بيّنه ووضحه انظر: المعجم الوسيط، ج ١، مطبعة مصر ١٩٦٠، ص ٨٣.. ويقال: ترجم كلامه إذا فسر به لسان آخر ابن منظور، لسان العرب، مجلد ١٢، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٦، ص ٢٢٩.

(٢) انظر: المعجم الوسيط، ج ١، ص ٨٣، فهنا نجد أن من معاني الترجمة النقل من لغة لأخرى يقول: ترجم كلام غيره وعنه: نقله من لغة إلى أخرى ص ٨٣ المصدر نفسه.

(٣) هو الصلاح الصفدي الذي عثرنا على نص له في الموضوع واعتمدنا عليه هنا وقد أورد بهاء الدين العاملي في كتابه: الكشكول، تحقيق طاهر الزاوي، ج ١، ص ٣٨٨. ونظراً لأهمية النص فإننا نورد هنا كاملاً: (قال الصلاح الصفدي: وللترجمة في النقل طريقتان: أحدهما طريق يوحنا بن البطريق وابن الناعمة الحمصي وغيرهما، وهو أن ينظر إلى كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية وما تدل عليه من المعنى فيأتي بلفظة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة على ذلك المعنى فيثبتها، ويتنقل إلى الأخرى كذلك حتى يأتي على جملة ما يريد تعريبه. وهذه الطريقة رديئة لوجهين: أحدهما: أنه لا يوجد في الكلمات العربية كلمات تقابل جميع الكلمات اليونانية ولهذا وقع في خلال هذا التعريب كثير من الألفاظ اليونانية على حالها. الثاني أن خواص التركيب والنسب الإسنادية لا تطابق نظريها من لغة أخرى دائماً، وأيضاً يقع الخلط من جهة استعمال المجازات وهي كثيرة في جميع اللغات.

كان هناك طريقتان في النقل:

الأولى: الطريقة اللفظية:

وهي أن ينظر المترجم إلى كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية فيأتي بلفظة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة على ذلك المعنى، وينقل الأخرى كذلك حتى يأتي على جملة ما يريد تعريبه^(١)، وعن ذكرهم الصلاح الصفدي^(٢) وقال أنهم يترجمون على هذا النحو: يوحنا بن البطريق (ت ٢٠٠هـ)، وعبد المسيح بن عبدالله الناعمة الحمصي (ت ٢٢٠هـ) وغيرهما ممن لم يذكر اسمه.

وينتقد الصلاح الصفدي هذه الطريقة فينتعها بأنها رديئة وذلك لسببين:

الأول: أنه لا يوجد في الكلمات العربية كلمات تقابل جميع الكلمات في اللغة المنقول عنها ولذلك وقع في هذا التعريب كثير من الكلمات اليونانية على حالها^(٣).

والثاني: يعود إلى اختلاف كل لغة عن الأخرى في أساليبها في التعبير وفي طريقة تركيب الجمل، أي: أن خواص التركيب والنسب الإسنادية لا تطابق نظيرها من لغة أخرى دائماً، وإنما يقع الخلل من جهة استعمال المجازات وهي كثيرة في جميع اللغات^(٤).

← الطريق الثاني في التعريب: طريق حنين ابن إسحق والجوهري وغيرهما، وهو أن يأتي بالجملة فيحصل معناها في ذهنه ويعبر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها سواء ساوت الألفاظ أم خالفها، وهذا الطريق أجود، ولهذا لم يحتاج كتب حنين بن إسحاق إلى تهذيب إلا في العلوم الرياضية لأنه لم يكن قيماً لها بخلاف كتب الطب والمنطق والطبيعي والإلهي، فإن الذي عربه منها لم يحتاج إلى إصلاح. فأما إقليدس فقد هذبه ثابت بن قرة الحراني وكذلك المجسطى والمتوسطات بينهما). وقد اعتمدنا أيضاً في جوهر ما ذكرناه عن طريق الترجمة، على نص آخر للكندي في مخطوطة له، سنعرض له فيما يلي. النص السابق للصفدي.

(١) هو أبو الصفاء صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبدالله الصفدي، ولد في صفد وعاش بين سنتي (١٢٩٧ - ١٣٦٣م) ومن مؤلفاته: الوافي بالوفيات، والشعور بالصور وأعيان العصر وأعيان النصر، واشتغل بالإنشاء في صفد والقاهرة وحلب، وولي وكالة بيت المال بدمشق، وتلقى دروسه عن ابن نباتة وأبي حيان النحوي وابن جماعة.

(انظر: خديجة الحديثي: أبو حيان النحوي، مكتبة النهضة ببغداد، ط ١، ١٩٦٦، ص ٥١٣).

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

الطريقة الثانية: طريقة المعنى: (١)

وهي أن يأتي المترجم بالجملة "فيحصل معناها في ذهنه ويعبر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها سواء ساوت الألفاظ أم خالفتها" (٢)، ويرى الصلاح الصفدي أن هذه الطريقة أجود وأفضل من الطريقة الأولى، لأن الترجمات التي تتم بهذه الطريقة لا تحتاج إلى إصلاح أو تهذيب، وممن كانت هذه طريقته في الترجمة: حنين بن إسحق، والجوهري (٣) وغيرهما. ولهذا السبب (أي نقل المعنى) لم تحتج كتب حنين بن إسحق إلى تهذيب إلا في العلوم الرياضية لأنه لم يكن قيماً بها (٤). والكندي يشير إلى وجود هاتين الطريقتين في الترجمة، مما يؤكد قول الصفدي، وهذه الإشارة وردت في مقدمة رسالته (٥) المخطوطة التي سبق الإشارة إليها، وكلام فيلسوفنا في هذه المقدمة خاص بكتاب "المجسطي" وهو كلام يمكن أن يعمم على الترجمة بشكل عام، وذلك أن ما يقال عن طريقة ترجمة كتاب ما يمكن أن ينطبق على غيره من الكتب، إذا استبعدنا الكلام الخاص بمادة الكتاب وموضوعه.

يذكر الكندي (٦) أن هناك فريقين من المترجمين الذين ترجموا كتب بطليموس من

(١) يسمى عمر فروخ (تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٠، ص ١١٥) هذه الطريقة الطريقة المعنوية وقد ذكر فروخ أن هناك طريقتين للنقل، وهو يعتمد كما هو واضح من كلامه (ص ١١٥) على نص الصلاح الصفدي المشار إليه آنفاً، ولكنه لم يشير إلى أي مصدرا استعان به في الكلام عن طريق النقل.

(٢) النص السابق لصلاح الصفدي.

(٣) هو العباس بن سعيد الجوهري كان في عصر المأمون ومن المشتغلين بالفلك وقد ألف زيجاً.

(٤) النص السابق للصفدي. ووضح من كلامه في هذه الفقرة عن ترجمات حنين في العلوم الرياضية، أنه من شروط الترجمة الجيدة أن يكون المترجم قيماً بالعلم الذي يترجم فيه.

(٥) هي رسالته في صنعة الآلة المسماة ذات الحلق، وهي ضمن مخطوط رقم: ٢٥٤٤ عربي، المكتبة الوطنية بباريس، وهي تبدأ من ورقة (٥٦ ظ) وتنتهي في ورقة (٦١ و). وقد اطلعت عليها في مكتبة باريس بحثاً عن آثار الكندي.

(٦) نسوق فيما يلي نص كلام الكندي الذي اعتمدنا عليه في تأكيد كلام الصلاح الصفدي، ونظراً للأهمية البالغة لكلام الكندي الذي عاش مدة ازدهار الترجمة فإننا نورده كاملاً، يقول الكندي: "سألت أيها الأخ محمود أن ارسم لك الآلة التي ذكرها بطليموس في أول القول الخامس من كتاب المجسطي عندما اشتبه عليك من وضعه إياها والعمل بها، ولم يؤت (ذلك) من خلل في وضعه بل من صعوبة نظم كلامه، فإن هذا الرجل عالي الكلام بعيد الشبه من عادات أكثر الناس في ألفاظهم، فصعبت تأدية نظم كلامه مع إيضاح معانيه على المتولين لترجمة كتبه عن اللسان اليوناني إلى العربي لأن صعوبة نظم كلامه صارت علة لعسر فهمه على المترجمين، فلما لحقهم من الخوف في استعمال ظنونهم في معاني ألفاظه، من الزلل عن كنهها، لزموا النظم بعينه في نقلها بالعربية، فسموا (٧) مكان كل لفظة ما تستحق من العربية ←

اليونانية إلى العربية:

الفريق الأول: ترجم المعاني فأخطأوا في هذه الترجمة خطئين: الأول؛ في معاني الكتاب^(١) أي لم يؤدوا المعاني التي قصدتها المؤلف على حقيقتها. والثاني؛ في عدم مطابقة الألفاظ العربية لليونانية.

والفريق الثاني: فقد ترجموا بالطريقة اللفظية، وهم ممن يجيد اللغة اليونانية، فقد وضعوا مكان كل لفظة (من اليونانية) ما تستحق من العربية على تواليها^(٢)، وقد فعلوا ذلك خوفاً عن أن يفوتهم الأمران معا^(٣)، أي خوفاً من أن يفوتهم علم معاني الكتاب^(٤) الذي يترجمونه، وتصحيح ألفاظه^(٥)، أي مطابقة الألفاظ العربية لليونانية مطابقة صحيحة.

← على تواليها، لم يغادروا، وخلّوا من نظر فيما أخرجوا من كتبه ومكابدة استنباط معانيها تخلصاً من الخطأ، وليس كل من ترجم عن كتبه شيئاً أتى ذلك، بل أهل الحزم منهم والحدائق باللسان اليوناني لثلاث يفوتهم الأمران معا: أعني علم معاني الكتاب، وتصحيح ألفاظه، فإن المستعد لتأول معاني (ما يترجم)^(ب) من غير فهم لمعاني ذلك، (ترجم)^(ج) ظنونه، فتعرض^(د) للأمرين جميعاً: عدم المعاني وعدم الألفاظ، وفي ذلك من الضرر على من نظر في ترجمته^(هـ)، اليأس من إدراك شيء من نظر واضع الكتاب على حقيقته.

لأما (من)^(١) رسم له اللفظ على ما هو وإن صعب فهمه، فهو عرض^(٢) فهم فكر واضع الكتاب، وإن نال ذلك بتعب [٢٦ ظ].

مواش نص الكندي

- (أ) في الأصل: في سموا.
- (ب) زيادة من الباحث.
- (ج) زيادة من الباحث.
- (د) في الأصل: لعرض، وقد آثرنا إصلاحها بهذا الشكل.
- (هـ) في الأصل: ترجمة.
- (و) زيادة من الباحث.
- (ز) في الأصل: عوض، وقد اجتهدنا في تصحيحها هكذا ليتسق المعنى.

(١) النص المتقدم للكندي.

(٢) النص المتقدم للكندي.

(٣) النص المتقدم للكندي.

(٤) النص المتقدم للكندي.

(٥) النص المتقدم للكندي.

- الكتب التي ذكر أن الكندي ترجمها:

والآن، بعد أن حددنا المقصود بلفظة الترجمة وذكرنا طرقها، نعود إلى السؤال: هل كان الكندي مترجماً؟ وما هي الكتب التي ترجمها إن كان مترجماً؟.

ذكر بعض المؤرخين أن الكندي ترجم من كتب الفلسفة الكثير، وأول من قال بذلك أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي المعروف بـ "ابن جليل" في كتابه طبقات الأطباء والحكماء^(١)، حيث قال عن الكندي ما نصه: "وترجم من كتب الفلسفة الكثير وأوضح منها المشكل ولخص المستصعب وبسط العويص"^(٢). وقد تابع كل من جمال الدين القفطي^(٣) وابن أبي أصيبعة^(٤) ابن جليل في قوله هذا.

وقد ورد كذلك في كتاب طبقات الأمم لصاعد قوله نقلاً عن أبي معشر: "وقال أبو معشر في كتاب المذاكرات أن حذاق الترجمة في الإسلام أربعة: حنين بن إسحق، ويعقوب بن إسحاق الكندي، وثابت بن قرة الحراني وعمر بن الفرخان الطبري"^(٥).

ويرى عدد من الباحثين الذين كتبوا عن الكندي حديثاً أن الكندي كان مترجماً^(٦) بناء على ما ذكره هؤلاء المؤرخون، وعلى ما أورده ابن النديم في الفهرست، ومن تلاه من المؤرخين ونقلوا عنه من ذكر الكتب التي أصلحها أو التي شرحها أو لخصها.

- معرفة الكندي باليونانية

وقد تعرض الأستاذ العلامة الدكتور عبدالرحمن بدوي لهذه المسألة في بحث له بعنوان "هل كان الكندي يعرف اليونانية؟"^(٧)، فخلص إلى أن الكندي لم يشتغل بالترجمة، بمعنى النقل

(١) النص المتقدم للكندي.

(٢) سليمان بن حسان الأندلسي (ابن جليل): طبقات الأطباء والحكماء، نشرة فؤاد السيد القاهرة، ١٩٥٥، ص ٧٣-٧٤.

(٣) جمال الدين القفطي: أخبار الحكماء، نشرة ليبيرت، ليزج ١٩٠٣، ص ٣٦٨.

(٤) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، نشرة ملر، ط ١، ص ٢٠٧.

(٥) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، مطبعة محمد محمد مطر (بدون تاريخ)، ص ٤٠.

(٦) من هؤلاء: الأستاذ إسماعيل حقي الأزميري في كتابه عن الكندي، والإمام عبدالكريم الزنجاني في بحثه: الكندي خالد بفلسفته، مطبعة القرى الحديثة، النجف ١٩٦٢، ص ١٢.

(٧) هذا البحث هو أحد فصول كتابه: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، دار الآداب بيروت، ط ١، ١٩٦٥، (ص ١٣١-١٤٩). وقد عالج الأستاذ بدوي الموضوع نفسه في كتاب له باللغة الفرنسية عنوانه:

من لغة إلى أخرى، وأن الخبر الذي أورده "ابن جلعجل" وهو أن الكندي ترجم من كتب لفلسفة الكثير خبر زائف، إذا كان المقصود بالترجمة النقل من لغة إلى أخرى^(١).

وقد وصل الأستاذ بدوي إلى هذه النتيجة بعد بحثه في المصادر المختلفة عن كتب ذكر أن الكندي ترجمها، فوقع على ما ذكره "القفطي" في كلامه عن بطلميوس حيث ذكر أن من مؤلفاته كتاب "الجغرافيا في المعمور من الأرض" وهذا الكتاب نقله الكندي إلى العربية نقلاً جيداً^(٢).

ويرى الأستاذ أن نص القفطي هذا منقول بتشويه^(٣) عن نص ابن النديم في الفهرست حول هذا الكتاب، وهو قول ابن النديم: كتاب جغرافيا في المعمور من الأرض، نقل للكندي نقلاً رديئاً ثم نقله ثابت إلى العربية نقلاً جيداً^(٤)، وأن من المحتمل أن تكون قد سقطت بعض الكلمات من نص ابن النديم أثناء نقل القفطي لهذا النص^(٥)، وفي رأي الأستاذ بدوي أن سقوط هذه الكلمات لم يكن عفواً بل إن القفطي قد عدل في عبارة الفهرست تعديلاً يؤذن بأنه هو الذي أسقط بنفسه هذه الكلمات^(٦).

ومعرفة مترجم هذا الكتاب — كما بين الأستاذ بدوي، كانت محل خلاف بين الباحثين فـ "لوكير" يرى أن في نص الفهرست هنا تحريفاً صوابه ينبغي أن يكون في نظره يتمشى مع دعوى أن الكندي هو الذي ترجمه^(٧) كما ذكر القفطي. ورأى مثل هذا الرأي فلوجل في كتابه عن الكندي، حيث يرى أن ترجمة الكندي عابها ابن النديم بينما مدحها القفطي^(٨).

بينما يرى "أشتينشندر" أنه لو كانت الترجمة من عمل الكندي لما كان ابن النديم قد

وهنا يتناول الدكتور بدوي مسألة أن الكندي لم يترجم شيئاً عن اليونانية ولا عن غيرها وأنه لم يكن يعرف اللغة اليونانية ولا السريانية ولا الفارسية، وهذه هي نفس النتائج التي انتهى إليها في بحثه المشار إليه هنا بالعربية.

(١) نفس المصدر (ص ١٤١-١٤٣).

(٢) جمال الدين القفطي: تاريخ الحكماء، نشرة ليرت، ليزج ١٩٠٣، ص ٩٨.

(٣) بدوي: المصدر المتقدم، ص ١٣٥، ١٣٦.

(٤) ابن النديم: الفهرست، طبعة مصر، ص ٣٧٥.

(٥) هذه الكلمات التي يحتمل سقوطها — كما افترض الأستاذ بدوي — هي نقلاً رديئاً ثم نقله ثابت إلى العربية. (قارن نص ابن النديم ونص القفطي اللذين سقناهما آنفاً).

(٦) بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ص ١٣٢، ١٣٣.

(٧) نفس المصدر، ص ١٣٥.

(٨) نفس المصدر، ص ١٣٦.

وصفها بأنها نقل ردئ^(١)، أي إن الكندي - في رأيه - لم يترجم الكتاب كما ذكر ابن النديم وكما قرر الأستاذ بدوي آنفاً.

والواقع أن إعطاء - رأى حاسم ونهائي في هذه المسألة أمر عسير بالنسبة لما بين أيدينا من معلومات، فنحن أمام قولين متعارضين، أحدهما سابق على الآخر زماناً، فليس من الضروري أن يكون السابق هو الصواب، وأن يكون اللاحق قد نقل قول الأول وشوّهه أو حرّفه، وقد يكون لكل قول ما يبرره.

والذي أميل إليه في هذه المسألة:

أ- هو أن الكندي ألف كتاباً بهذا العنوان أو قريباً منه كأن يكون مثلاً: (كتاب الجغرافيا في المعمور من الأرض) أو قريباً من هذه الألفاظ، شرح فيه كتاب بطليموس المذكور على طريقته في شرح أو نقل كتب بطليموس خاصة، ونحن لا نلجده يترجم ترجمة حرفية، بل يقدم لما يريد الكلام فيه ثم يشرح ويوضح ويعلق أو يختصر أو يضيف شيئاً من عنده أحياناً، وبطبيعة الحال يرد في كلامه جمل أو فقرات توازي الأصل الذي يشرحه تماماً، فكأنها ترجمة حرفية لهذه الجمل أو الفقرات، وهذا بالفعل ما رأيناه في رسالتي الكندي المخطوطتين: رسالة في صناعة الآلة المسماة ذات الحلق^(٢) وكتابه أو رسالته: في الصناعة العظمى^(٣) وهما رسالتان تعالجان موضوعات من كتاب بطليموس المعروف باسم المجسطي.

ب- أن يكون الكندي ذكر في مقدمة شرحه هذا أن هذا الكتاب الذي هو بصدد شرحه أو الكلام في موضوعاته قد نقل نقلاً رديئاً، لأن الكندي تكلم في مقدمتي الرسالتين المذكورتين

(١) بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ص ١٣٦.

(٢) انظر فيما سبق الإشارة إلى هذه الرسالة، وهي ضمن مخطوط رقم ٢٥٤٤ عربي/باريس، وقد قارنت هذه الرسالة بعد الانتهاء من مطالعتها بما ورد في إحدى ترجمات كتاب المجسطي (وهي لنصير الدين الطوسي، مخطوط رقم ٢٤٨٥ عربي/باريس) في بداية المقالة الخامسة التي موضوعها هو موضوع رسالة الكندي، وهو صناعة آلة ذات الحلق فتبين لنا أن رسالة الكندي النظرية المتعلقة بالكواكب وأبعادها وحركاتها، مما لم يذكر في هذا الموضع من المجسطي، والتي تعتبر الأساس النظري الذي صنعت بحسبه الآلة، بالإضافة إلى ضرورة معرفتها لمن أراد استخدام هذه الآلة.

(٣) هذه الرسالة موجودة ضمن مخطوط رقم ٤٨٣٠ أيا صوفيا باستانبول، وهذه الرسالة كما يذكر الكندي تبحث فيما يبحث فيه كتاب المجسطي، أي في الفلك والجغرافيا، وقد نشرنا هذه الرسالة لاحقاً.

أن نقل كتب بطلميوس من اليونانية إلى العربية كان نقلاً ناقصاً رديئاً.

ج- ففهم ابن النديم مما افترضنا أن الكندي ذكره في كتابه هذا أن كتاب بطلميوس (جغرافية في المعمور من الأرض) نقل للكندي نقلاً رديئاً، ونحن نعرف أن الكندي قد نقل له بعض الكتب.

د- ثم إن هذا الشرح الذي نفترضه) لكتاب بطلميوس وقع عليه القفطي، فظن أن الكندي إنما ينقل هذا الكتاب، إذ ربما يوجد في مقدمة شرح الكندي هذا بعض الألفاظ، أو العبارات التي تشير أو يفهم منها لأول وهلة أنه (أي الكندي) ينقل هذا الكتاب، وفهم القفطي الأمر على هذا النحو.

هـ- ولعل القفطي وابن النديم كذلك لم يقرأ من الكتاب أكثر من الصفحة الأولى من المقدمة، التي فهم منها كل منهما (ابن النديم والقفطي) ما ذكره وسقناه آنفاً^(١)، ذلك لأن مقدمة الكندي هذه ربما تضمنت كلاماً عن بطلميوس وأهمية كتبه وصعوبة نظم كلامه وأسلوبه في التأليف، وما وقع فيه ناقلوا كتبه من الأخطاء لجهلهم بالعلم الذي ينقلونه، فمثل هذا الكلام أورده الكندي في مقدمته لرسائله المخطوطة في صنعة الآلة المسماة ذات الحلق وفي مقدمته لكتابه في الصناعة العظمى وهو مخطوط أيضاً^(٢)، وهذان المؤلفان يدوران حول موضوعات أو أجزاء من كتاب بطلميوس المعروف بالمجسطي.

و- ويؤيد هذا الرأي، ما ذكره الدوميلي^(٣) من أن للكندي كتباً في الجغرافيا مأخوذة كثيراً أو

(١) بما يؤيد افتراضنا هذا ويبرره ما ذكره ابن جلدج في كتابه طبقات الأطباء والحكماء (ص ٧٤) عن الكندي أن له كتاب الجغرافية في معرفة الأقاليم المعمورة كما أورده أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي في كتابه: التنبيه والإشراف، ليدن ١٨٩٣، ص ٢٥، أن للكندي كتاباً اسمه رسم المعمور من الأرض ذهب فيه إلى أن الموضع الذي لا يمكن أن يكون فيه عمارة عرضه في الجنوب أحد وعشرون جزءاً وخمس وثلاثون دقيقة. (تابع المناقشة حول هذا الكتاب فيما يلي).

(٢) كتاب الكندي في الصناعة العظمى، نشره لاحقاً المؤلف (عزمي طه السيد أحمد) عام ١٩٨٧م، دار الشباب، قبرص.

(٣) الدوميلي: العلم عند العرب، ص ١٥١، يقول: "وهناك كتب جغرافية أخرى مأخوذة كثيراً أو قليلاً عن بطلميوس، ولكن لا نعرف نصوصها بوجه عام، كتبها الكندي الفيلسوف، وذكرها فيما بعد تلميذه: أحمد بن الطيب السرخسي المتوفي ٨٩٩م وثابت بن قرة وبمضي الدوميلي في ص ١٥٢ قائلاً: "ويوجد النص مع ترجمة فرنسية وتعليقات بقلم دي خويه في الجزء السادس من المجموعة الجغرافية التي نشرها في ليدن إلى أن يقول: "وكتاب هذا الجغرافي العربي وصل إلينا - كما يظن - في صورة مختصرة لأن بعض النصوص التي لجدها عند مؤلفين آخرين وردت في صورة أوسع من النص الذي عرفناه والذي نشره".

قليلا من بطلميوس، وأن تلميذه أحمد بن الطيب السرخسي وثابت بن قرة قد ذكرا هذه الكتب، كما يذكر لنا أيضاً أن النص العربي لأحد هذه الكتب ترجم إلى للفرنسية بقلم "دي نخويه" M.G.De Goeje.

فكلام الدوميلي إذن تأكيد وتأيد لما افترضناه بشأن هذا الكتاب، ثم إن هذا الفرض يبرر ما قاله ابن جلدل في كتابه طبقات الأطباء والحكماء عن هذا الكتاب وهو قوله: "وله (أي الكندي) كتاب الجغرافية في معرفة الأقاليم المعمورة"^(١)، فمن الجائز أن يكون وصل كلام أحمد بن الطيب أو كلام ثابت حول هذا الكتاب إلى ابن جلدل فذكر لنا ما قاله آنفاً، أو ربما يكون ابن جلدل وقع على الكتاب وقرأ مقدمته أو جزءاً منها ففهم أنه تأليف للكندي وليس ترجمة.

ز- وهذا التفسير -فيما نرى- يوفق بين الأقوال الثلاثة. قول ابن النديم والقفطي وابن جلدل ويدل على أن ما بينها من اختلاف راجع إلى طبيعة الكتاب وطريقة تأليفه وإلى عدم التدقيق الكافي من قبل هؤلاء الأشخاص، وربما لعدم تفرغهم لحل مثل هذه الإشكالات، ومن المستبعد جداً أن يكونوا درسوا كل كتاب ذكروه في فهارسهم وكتبهم.

وهكذا فالكندي، فيما أرى وبناء على ما تقدم ذكره لم يترجم كتاب بطلميوس هذا، بمعنى النقل من لغة لأخرى، وإنما قدم لنا شرحاً وتفسيراً على طريقته الخاصة.

فيما عدا هذا الكتاب لم نعثر في المصادر القديمة على ذكر لكتب أخرى ترجمها الكندي -بمعنى النقل من لغة لأخرى- غير أن بعض المصادر الحديثة ذكرت كتباً نسبت للكندي ترجمها عن لغات أخرى. من ذلك ما ذكره الشيخ عبدالكريم الزنجاني في بحث له بعنوان: الكندي خالد بفلسفته من أن الكندي نقل إلى العربية الكتاب الثالث عشر من ما وراء الطبيعة وكتابي تحليل القياس والبرهان^(٢)، ولم يشر الباحث إلى المصدر الذي اعتمد عليه أو استقى منه كلامه، مما يجعلنا نتوقف في الحكم عليه، ولعلّ للشيخ الزنجاني، وهو من كبار علماء الشيعة في العراق، مصادره الخاصة غير المنشورة.

(١) ابن جلدل: طبقات الأطباء والحكماء، نشرة فؤاد السيد، ص ٧٤.

(٢) الشيخ عبدالكريم الزنجاني، الكندي خالد بفلسفته، مطبعة القرى الحديثة، النجف ١٩٦٢، ص ١٢.

وذكر الأستاذ فؤاد السيد أن لأبي يوسف يعقوب بن إسحق الكندي^(١) ترجمة صدر كتاب أوقليدس موجود في معهد المخطوطات العربية بجامعة الدول العربية^(٢)، والذي نخلص إليه في أمر اشتغال الكندي بالترجمة هو: حيث إنه لم يثبت لدينا بشكل قاطع أن الكندي ترجم بنفسه كتباً معينة، فإننا نستطيع أن نقرر مطمئنين أن الكندي لم يكن مترجماً محترفاً للترجمة كحنين وابن البطريق وغيرهم ممن احترف الترجمة وكان يتقاضى عليها الأجر، ولعله كان يترفع عن القيام بهذا الأمر مع قدرته عليه وتوفر شروطه فيه^(٣) أو هو قد كان منشغلاً بهدف آخر أسمى في نظره من الترجمة، وهو دراسة التراث الفكري والعلمي اليوناني خاصة والقديم بشكل عام، وتقديمه لأبناء اللغة العربية بلغتهم سهلاً واضحاً ومستساغاً لطالبي العلم^(٤)، وهذا ما يذكره الكندي صراحة في مواضع مختلفة من رسائله^(٥).

وهناك نقطة أخرى ذات علاقة بمسألة الترجمة عند الكندي، أثارها عدد من الباحثين، وتصدى لبحثها الدكتور عبدالرحمن بدوي في الفصل المشار إليه آنفاً من كتابه "دور العرب في

(١) نقلاً عن: محمد بحر العلوم: الكندي، النجف الأشرف، ١٩٦٢، ص ٨٥.

(٢) أورد الأستاذ المحقق عبدالرحمن بدوي في تصدير نشرته لكتابه أرسطو في السماء والآثار العلوية أن ابن رشد (1, 111, Gom. 35) يقول في شرحه لكتاب السماء أنه لم يكن لديه غير ترجمة الكندي لهذا الكتاب وإن كانت ترجمة إسحق بن حنين أفضل، وقد ناقش الأستاذ بدوي هذا الخبر فاستبعد أن يكون الكندي نقله، لكنه ذكر أن الكندي ربما يكون أصلح ترجمة الكتاب، وشرح ابن رشد هذا موجود في اللاتينية، ولحن من جانبنا نستبعد أن يكون الكندي نقل هذا الكتاب أو أصلح ترجمته لأنه لم يرد في المصادر القديمة أي إشارة لعلاقة الكندي بهذا الكتاب.

(٣) يبدو من بعض الأخبار الواردة عن حنين بن إسحق أن مكانة النقلة لم تكن سامية كمكانة الأطباء والفلاسفة مثلاً فقد قال الأطباء فيه (أي حنين): ما لحنين والطب إنما هو ناقل للكتب ليأخذ عليها الأجرة كما يأخذ الصانع الأجرة على صناعتهم، وأن قصده التشبه بنا ليقال: حنين المتطبب لا حنين الناقل.

نقلاً عن: عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين - بيروت، ١٩٧٠، صفحة ١١٦.

(٤) يرى الأستاذ الدكتور أبو ريذة أن المقصود بالترجمة فيما يتعلق بالكندي هو معناها الواسع، أعني عرض الآراء الفلسفية الأجنبية بلغة العرب، ذلك أنه لا يذكر أن الكندي نقل من الكتب ما يبرر أن نعتبره من ضمن المترجمين (رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، المقدمة، ص ٩).

أما الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهواني فيرى أن الكندي لم يكن مترجماً وإنما كان مقتبساً أو ملخصاً لكتب الفلاسفة السابقين. (انظر كتابه: الكندي، سلسلة أعلام العرب، رقم ٢٦، ص ٦٧، ٧٧).

(٥) ذكر الكندي في مقدمة رسالته في الصناعة العظمى ما يفيد أنه كان مهتماً بتحصيل العلوم الفلسفية وأنه بذل الجهود في ذلك لأجل أن يقدم لأهل اللسان العربي الثقافة الفلسفية بلغتهم. (انظر فيما يلي هذا النص ص ٤١).

تكوين الفكر الأوروبي" والذي عنوانه "هل كان الكندي يعرف اللغة اليونانية"^(١). وخلص فيه إلى أن الكندي لم يكن يعرف اليونانية.

ومن الذين تكلموا فيها المستشرق ماكس مايرهوف^(٢)، الذي قرر أن الكندي كان يعرف اليونانية، وينقل عنها، وذكر الأستاذ الأزميري أن الكندي كان "متمكناً من اللغتين السريانية واليونانية وله وقوف تام عليهما"^(٣).

أما الأستاذ الدكتور أبو ريده فيرى أن ما نجده في رسائل الكندي من ذكر معاني بعض الأسماء اليونانية المعربة، أو ما يدل على معرفته ببعض المقابلات اليونانية لكلمات عربية، فإن هذا ليس له كبير دلالة على معرفته باليونانية^(٤)، ويرى الأستاذ الأهواني أن الكندي لم يكن يعرف في الأغلب اليونانية^(٥). وذهب أغناطيوس يعقوب الثالث إلى أن إمامه (الكندي) باليونانية ليس ثابتاً^(٦).

أما نحن فنرى أن الكندي كان لديه إلمام باليونانية يمكنه من التعامل مع المصادر المكتوبة بهذه اللغة، وليس يلزم أبداً من أنه لم يثبت أن الكندي ترجم كتاباً بعينه عن اليونانية، أنه لم يكن يعرف اليونانية، فمن البديهي أنه لو كان لا يعرف اليونانية، فإنه لن يكون ترجم منها شيئاً، أما عكس لك فغير لازم أبداً.

وهناك عدة قرائن جعلتنا نميل إلى الاعتقاد بأن الكندي كان يلم إلماماً ملائماً باللغة اليونانية، وهذه القرائن هي:

(١) ما ورد في رسائل الكندي من ذكر ألفاظ يونانية وذكر "معناها اللغوي والاشتقائي في اليونانية"^(٧) مثل الذي ذكره من أسماء كتب أرسطو المنطقية، ونحن نميل القارئ في توضيح

(١) عبدالرحمن بدوي، دور العرب في تكون الفكر الأوروبي، ص ١٣١-١٤٩.

(٢) عبدالرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص ٥٩.

(٣) إسماعيل حقي الأزميري، فيلسوف العرب، ترجمة عباس العزاوي عن التركية، مطبعة أسعد - بغداد، ص ١٩.

(٤) محمد عبدالمهدي أبو ريده، رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، المقدمة، ص ٩.

(٥) أحمد فؤاد الأهواني، الكندي، سلسلة أعلام العرب، رقم ٢٦، ص ٦٣.

(٦) أغناطيوس يعقوب الثالث بطريرك أنطاكية وسائر المشرق، الكندي والسريانية، بحث القمي في احتفالات بغداد والكندي، ١٩٦٣.

(٧) عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ص ١٤٣.

هذه النقطة إلى ما كتبه الأستاذ بدوي في بحثه المشار إليه آنفاً في الصفحات: (١٤٣، ١٤٤، ١٤٥)^(١)، والذي نستنتج من كلام الأستاذ في الصفحات المشار إليها هنا، أن الكندي كان ملماً باللغة اليونانية وأساليبها، وإلا لما استطاع أن يعطينا المعاني اللغوية والاصطلاحية ويبين كيفية اشتقاقها من أصولها في اللغة اليونانية.

وأرى أنه لكي يقوم المرء بعمل كهذا لا بد أن يكون على قدر غير يسير من الإلمام باللغة، وما أظن أن الكندي كان يقوم بهذه المهمة اللغوية "بالتفاهم مع المترجمين"^(٢) فقط كما ذكر الأستاذ بدوي.

(٢) بما أن الكندي وصل إلى هذه المرحلة العالية من العلم (باعتراف الجميع) ولإحساسه بأنه مسؤول عن تقديم الثقافة الفلسفية لأبناء لسانه^(٣)، وأنه مسؤول بالتالي عن تعريب المصطلحات^(٤) والألفاظ وتصحيح الترجمات، فما الذي كان يمنعه أن يتعلم اللغة اليونانية؟ وهل يسوغ أن عالماً وفيلسوفاً طلبة، بحث في كل علوم عصره تقريباً، يقبل أن يظل جاهلاً بلغة هو محتاج إلى معرفتها ويظل راضياً وقانعاً بمطالعة ترجمات من هم دونه في العلم من كتب الفلسفة والفلك وغيرها، دون الرجوع إلى لغتها الأصلية؟

(٣) إن إمكانية أن يتعلم الكندي اليونانية كانت موجودة، فقد كانت اللغة اليونانية تدرس

(١) يضاف إلى الكلمات التي ذكرها بدوي في بحثه، كلمة أخرى وردت في رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها (رسائل الكندي، ج ١، ص ١٧٦) وهي كلمة أو مصطلح "الدحل" وعرفها الكندي بقوله: "هو حقد يقع مع ترصد فرصة الانتقام، واسم الدحل في اليونانية مشتق من الكون والرصد"، وهذه إشارة صريحة إلى إلمام الكندي باليونانية وقد ذكر أبو ريدة (هامش رقم ٦، ص ١٧٦) أن ما يقابل هذه الكلمة باليونانية هو كلمة (الحفيظة) وأنها مشتقة من الفعل اليوناني الذي معناه الترصد.

(٢) عبدالرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ص ١٤٣.

(٣) من كلامه الذي يوحى بإحساسه بالمسؤولية العلمية هذه قوله الآتي، في مقدمة رسالته في الصناعة العظمى يقول: "ولقد هذه الصناعة وحاجتها في براعة الذهن ولطف الفحص وشدة العشق لدرك الحق والصبر على لزوم الدأب ومرارة التعب وقلة الرضا بقبول السمعة واعتقاد الظنون والميل إلى الهوى وإثارة والانصراف عن التشاغل بغيرها التي لولا ما أيدنا به الكامل الجواد جل ثناؤه منها ضعفت قوانا عن درك ما أدركنا من علوم الفلسفة ورسم ما رسمنا من ذلك لأهل لساننا وإيضاح ما أوضحنا وتكميل ما أكملنا منها..." مخطوط رقم ٤٨٣٠ / أيا صوفيا / صفحة (٥٤ و).

(٤) مما يدل على اهتمامه بتعريب المصطلحات ووضعها رسالته في حدود الأشياء ورسومها، وكذلك الكثير من المصطلحات التي عربها أو وضعها لأول مرة. (انظر: أبو ريدة، رسائل الكندي، ج ١، المقدمة، ص ١٨-٢١).

في مدارس السريان، وقد انتقل قسم كبير من أساتذة هذه المدارس إلى بغداد وتعلموا العربية واختلطوا بالعلماء وأهل العلم فيها، ولا شك في أن الكندي كان له اختلاط واحتكاك بهؤلاء الأساتذة من أطباء وفلاسفة، وأنه كانت تدور بينه وبينهم المناقشات العلمية، ونرى أن الأساتذة السريان كانوا من أسباب تعلم الكندي اليونانية، بالإضافة إلى حاجته إليها كعالم محقق، وذلك حتى يستطع أن يثبت وجوده بين هؤلاء الأساتذة، وأن لا يشعر أمامهم بالنقص لجهله اللغة اليونانية، التي كانوا يجيدونها وينقلون الكتب منها إلى السريانية أو العربية.

(٤) يذكر ابن النديم في الفهرست هذا الخبر عن الكندي، قال: "قال الكندي: لا أعلم كتابة تحتمل من تحليل حروفها وتدقيقها ما تحتمل الكتابة العربية، ويمكن فيها السرعة ما لا يمكن في غيرها من الكتابات"^(١). وقد علّق على هذا القول أحد الباحثين بقوله: "هذا النص لا يقوله إلا من يعرف عدة لغات"^(٢) ونضيف أيضاً أنه - في الغالب - لو كان عند ابن النديم شك في معرفة الكندي لعدة لغات لما ذكر كلامه هذا.

(٥) أورد الكندي في مقدمة رسالته (المخطوطة) في "صناعة الإله المسماه ذات الحلق"^(٣) وصفاً لكلام بطليموس اليوناني، ذكر فيه بأنه "عالى الكلام"^(٤) وأنه "بعيد الشبه من عادات أكثر الناس في ألفاظهم"^(٥)، وأنه لذلك "صعبت تأدية نظم كلامه مع إيضاح معانيه على المتولين لترجمة كتبه من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي لأن صعوبة نظم كلامه صارت علة لعسر فهمه على المترجمين"^(٦). وقد ذكر الكندي في مقدمة رسالته في الصناعة العظمى^(٧) مثل هذا

(١) ابن النديم / الفهرست.

أ- قراءة اجتهدية ويمكن قراءتها: السعة.

(٢) هذا التعليق لعبدالحليم محمود في كتابه: التفكير الفلسفي في الإسلام، ج ٢، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٣، ١٩٦٨، ص ٢٩٤.

(٣) هذه الرسالة ضمن المخطوط رقم ٢٥٤٤ عربي، باريس (٥٦ ظ - ٦٠ و).

(٤) انظر النص الذي سقناه فيما سبق.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) انظر ذلك فيما سبق.

(٧) هذا نص قوله: "ولأن الناقلين لها (أي كتب بطليموس) من اللسان اليوناني إلى لساننا كانوا جدا عادمين لهذه الصناعات التي ذكرنا مع علو ألفاظ هذا الرجل عن ألفاظ العامة وجزالتها فإنها ألفاظ ملكية بارعة الفصاحة في لسانه صعبة النظم... (ص ٥٤ و).

الكلام عن بطليموس.

ونرى أن الذي يحكم على كلام شخص وعلى أسلوبه وطريقته في الكتابة والتأليف، لا بد أن يكون عارفاً بلغة هذا الشخص التي يكتب بها، وحتى يحق له أن يعطى مثل هذا الحكم وهذا ما نرجحه ترجيحاً كبيراً بالنسبة للكندي.

(٦) إصلاح الكندي للترجمات على ما سنوضحه بعد قليل - والذي نرى أنه عمل يستدعي ممن يتصدى له أن يجيد اللغة المترجم عنها حتى يستطيع القيام بإصلاحه للترجمة وتلافي ما فيها من عيوب على خير وجه وأتمه^(١).

(٧) الشروحات والتفاسير والتلخيصات التي قام بها الكندي، بالإضافة إلى ما عرضه من علوم اليونان المختلفة من فلسفة وفلك وجغرافيا، تشير إلى أن له إلماماً باللغة الأصلية لهذه العلوم، خاصة وأنه يرد في كتبه التي من هذا القبيل، وأحياناً في بعض أجزاء من كتبه التي يمكن اعتبارها تأليفاً خالصاً له، يرد بعض الجمل التي توازي أصولاً يونانية، ونجد مثل ذلك في كتابه: في الصناعة العظمى وكتابه في الفلسفة الأولى.

(٨) أشار الأستاذ "روزنتال" F.Rosenthal في مقالته بعنوان: "الكندي ويطليموس"^(٢) إلى أن الاختلاف بين ما يوجد في كتاب الكندي: في الصناعة العظمى وشرح ثاون Theon للمجسطي، حول "طول الدرجة"^(٣)، يشير إلى أن الكندي قد رجع إلى المقالة الأصلية في جغرافية بطليموس^(٤)، والمقالة الأصلية المشار إليها هنا هي باللغة اليونانية. من هذه القرائن مجتمعة ذهبنا إلى الاعتقاد بأن الكندي كان يلم إلماماً ملائماً باللغة اليونانية ويرجع إلى ما يحتاجه من الكتب المكتوبة بها.

(١) انظر ذلك فيما يلي.

(٢) F. Rosenthal: Al- Kindi and Ptolemy, Studi Orientalistic in Onore di Giorgio Levi della Vida, Vol. II, Roma, 1956, PP. 436-456.

(٣) المصدر السابق ص ٤٥٠-٤٥١.

(٤) المصدر السابق نفسه.

٢- إصلاح الترجمات:

لقد ذكرت لنا المراجع القديمة أن الكندي كان يقوم بإصلاح الترجمات التي قام بها بعض المترجمين، لكن هذه المراجع لم تبين ما الذي كان يفعله الكندي على وجه التحديد في إصلاح الترجمات ولا هي بينت لنا على وجه الدقة المقصود بعبارة "إصلاح الترجمات". ولذلك فإننا، قبل ذكر الكتب التي أصلح الكندي ترجماتها يجب أن نبين المقصود من عبارة "إصلاح الترجمة"، ثم نحاول تحديد ما كان يقوم به الكندي في هذا الباب بقدر ما تسمح الأدلة والقرائن، القليلة جداً، المتوفرة بين أيدينا.

- معنى إصلاح الترجمة

في اللغة "الصالح" ضد "الفساد"^(١) وأصلح الشيء بعد فساده أقامه^(٢)، فالإصلاح إزالة الفساد والعيوب عن الشيء.

أما المقصود من قول القدماء "إصلاح الترجمات" فهو فيما نرى^(٣) أن يزيل المصلح ما في الترجمة من عيوب أو ثغرات أو فساد، ويمكن إجمال ما يقوم به المصلح في الأعمال الآتية^(٤):

- ١- تعريب الألفاظ التي عجز المترجم عن إيجاد مقابل لها بالعربية.
- ٢- إصلاح الأسلوب، فقد ترد في الترجمة بعض الجمل أو الفقرات ركيكة من حيث التركيب والأسلوب أو بها أخطاء لغوية ونحوية، ويكون ذلك نتيجة: إما لعدم إجادة المترجم اللغة العربية إجادة تامة أو بسبب التزامه الترجمة الحرفية بوضع لفظ عربي مقابل كل لفظ من اللغة المترجم عنها. وهنا يقوم المصلح بإصلاح الأسلوب أو الأخطاء اللغوية أو النحوية، برغم أن المترجم قد يكون أدى المعنى الذي ينقله، وقد يستلزم الإصلاح إعادة صياغة بعض الجمل أو الفقرات.

(١) انظر: لسان العرب، المجلد الثاني، بيروت ١٩٥٥، ص ٥١٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٥١٧.

(٣) استخلصنا هذا الرأي وما سنفصله فيما يلي من بعض النصوص التي تتكلم عن الترجمة وطرقها، وأهمها نص للمصلح

الصفدي، ونص للكندي الفيلسوف. وسنشير إليها في موضعها.

(٤) المصدر السابق.

٣- إصلاح المعاني: فقد لا يفهم المترجم المعنى الذي قصده المؤلف فهما تاما، فيأتي المصلح، الذي يفترض فيه أنه يعرف المعاني التي قصد إليها المؤلف وما يرمي إليه، فيتصرف في الترجمة حتى يؤدي المعنى الذي يرى أن المؤلف قصد إليه. وقد ينشأ مثل هذا النقص عند المترجم، في الغالب، إما عن عدم إلمامه الكافي بالعلم الذي هو موضوع الترجمة، وإما إلى اللغة والأسلوب الذي يسير عليه المؤلف في تأليفه، كالإيجاز أو الرمز أو استخدام المجازات والتشبيهات وما إلى ذلك، مما ينتج عنه عدم الدقة في إيراد المعنى عند الترجمة.

هذا فيما نرى كان عمل المصلح للترجمات بشكل عام، وبالطبع ليس من الضروري أن تكون كل هذه العيوب مجتمعة في ترجمة ما، والقيام بهذا العمل يفترض تحقق الأمور التالية في المصلح:

(١) الإلمام التام باللغتين: المنقول عنها والمنقول إليها، فأما المنقول عنها فلكي يتسنى له فهم المعاني والألفاظ، وليستطيع بعد ذلك أن يحكم على كلام المترجم ويرى إن كان موافقا للأصل في ألفاظه ومعانيه، وأما اللغة المنقول إليها فلكي يضبط - بطبيعة الحال - المعاني والألفاظ في الترجمة، ولكي يستطيع أن يصلح التراكيب الفاسدة ويستبدلها بتراكيب سليمة، ويصلح الأخطاء الأخرى اللغوية والنحوية.

(٢) المعرفة الدقيقة لدرجة عالية بالعلم الذي هو موضوع الترجمة، وهو شرط هام - فيما نرى - يجب تحقيقه في المصلح، لكي لا تفوته المعاني التي قصد إليها المؤلف ولكي يعرف إشارات التي ترد في كلامه، حيث تخفى مثل هذه الإشارات على من ليس قِيَمًا بالعلم الذي يكون موضوع الترجمة.

أما ما كان يقوم به الكندي في إصلاحه للترجمات، فإنه وإن لم يكن لدينا دليل مباشر على ذلك، كأن يكون أمامنا ترجمة ما من التراجم التي أصلحها قبل إصلاحها وبعد إصلاحها، إلا أننا نستطيع أن نستنتج ما كان يقوم به الكندي في هذا العمل، من الكلام الذي قاله عن طرق الترجمة (والذي سقناه آنفا في الحديث عن الترجمة وطرقها)، ومما تشير

إليه رسائله الموجودة بين أيدينا، ويمكن حصر ذلك في الأمور الآتية^(١):

١- تعريب الألفاظ التي عجز المترجم عن إيجاد مقابل لها، ويشمل ذلك تعريب المصطلحات وهو أمر واضح من رسائل الكندي الموجودة بين أيدينا حيث نجد تعريبا ووضعاً لكثير من المصطلحات الفلسفية، والتي يوجد ما يشبهها في إحدى الترجمات التي ذكر أنه أصلحها وهي ترجمة ابن ناعمة الحمصي لكتاب "أثولوجيا" المنسوب خطأ إلى أرسطو.

٢- إصلاح التراكيب والعبارات من حيث الأسلوب وإصلاح الأخطاء اللغوية والنحوية.

٣- إصلاح المعاني التي نقلها المترجم نقلاً خاطئاً أو ناقصاً، نتيجة عدم تخصصه أو تعمقه في العلم الذي هو موضوع الترجمة أو غير ذلك من الأسباب.

ونرى أن الكندي كان يمتاز على غيره من مصحلي الترجمات بقدرته على تعريب الألفاظ الاصطلاحية^(٢)، ودقته في إيجاد المقابلات العربية لها، ويتضح هذا من مواضع متفرقة من رسائله التي بين أيدينا^(٣)، مما يدل على علم كبير باللغة العربية بالإضافة إلى إلمامه ومعرفته باللغة التي يُعرب عنها.

وقد اتخذنا مسألة إصلاح الكندي للترجمات، وهو أمر اتفق عليه جمع الباحثين، أحد الأدلة على أن الكندي كان يلم إلماماً ملائماً باللغة اليونانية، ذلك أن المصلح إذا لم يكن ملماً باللغة المنقول عنها، وعلى الأقل من ناحية الألفاظ الاصطلاحية والمفاهيمات التي تخص العلم الذي يكون موضوع التعريب، فكيف يتسنى له ضبط المعاني والألفاظ، وإتمام ما لم يتمه المترجم، ولو كان عمل المترجم مقصوراً على إصلاح أسلوب المترجم وعباراته من

(١) استخلصنا هذه الأمور من تحليلنا للنصين المشار إليهما آنفاً وهما نص الكندي في رسالته المخطوطة في صناعة الآلة المسماة ذات الحلق ونص الصلاح الصفدي المذكور في كتاب بهاء الدين العاملي، الكشكول، بالإضافة إلى ما نراه معقولاً وطبيعياً في عملية إصلاح الترجمات.

(٢) أن مسألة تعريب المصطلحات الأجنبية أمر ليس بالسهل كما أنه لا يقدر عليه إلا عربي سليم الفطرة اللغوية و متمكن من العلوم اللغوية والفنية أو العلمية وهذه أمور تحققت في الكندي.

(٣) انظر: رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها، رسائل الكندي، ج ١، ص ١٦٥-١٧٩، وانظر تصدير الأستاذ محمد عبدالمهدي أبو ريدة لرسائل الكندي الفلسفية، ج ١، الفقرة بعنوان: الكندي ووضع الإصلاح الفلسفي ص ١٨-٢١. وانظر: ص ١٧٦، رسائل الكندي، ج ١، معنى لفظة "الدحل" وإشارة الكندي الدقيقة إلى المقابل اليوناني لهذه اللفظة وتعليق أبو ريدة على ذلك في هامش رقم ٦ في الصفحة نفسها (١٧٦). حيث ذكر المقابل اليوناني لللفظة العربية.

الناحية اللغوية فقط - كما أشار بعض الباحثين - لكان يستطيع هذا الأمر أي إنسان له دراية باللغة وأساليبها، ولكن عملاً يقوم به شخص كهذا سيظل ناقصاً وستظل فيه ثغرات عديدة، هذا بالإضافة إلى أن المصادر القديمة لم تذكر أن أحداً من الذين قاموا بمهمة إصلاح الترجمات كانوا علماء لغة فقط، وأنه لم يكن لهم إلمام بالعلم الذي هو موضوع الترجمة.

وبناء على ما تقدم، نرى أن عمل إصلاح الترجمات أعلى شأنًا ودرجة من الترجمة نفسها، وهو عمل يشبه ما نسميه "مراجعة الترجمة" في عصرنا هذا، وأنه كان يشترط في مصلح الترجمة قديماً ما يشترط اليوم في مراجع الترجمة من معرفة تامة بالعلم المنقول وإجادة اللغتين المنقول منها والمنقول إليها.

- الكتب التي ذكر أن الكندي أصلحها

والآن سنذكر الكتب التي ذكرت المصادر المختلفة أن الكندي أصلح ترجماتها وهي:

(١) كتاب أثولوجيا أرسطوطاليس وهو منسوب خطأ إلى أرسطو. وقد ورد في جميع النسخ المخطوطة لهذا الكتاب: "فسره فوفوريوس الصوري، ونقله إلى العربية عبدالمسيح ابن ناعمة الحمصي وأصلحه يعقوب بن إسحق الكندي لأحمد بن المعتصم بالله"^(١)، ويسمى بالعربية كتاب الميامر وكلمة ميمر سريانية^(٢).

وقد ناقش الأستاذ بدوي مسألة إصلاح الكندي لترجمة ابن ناعمة لهذا الكتاب فافترض أن إصلاح الكندي لهذا الكتاب كان من حيث الأسلوب والعبارة إذ لم يكن ابن ناعمة قِيماً بالعربية فيما يبدو مما احتاج معه الأمر إلى أن يصلح ترجمته الكندي^(٣)، والواقع أن ما ساقه الأستاذ من أمثلة لتأكيد فرضه هذا ليس دليلاً كافياً على صحة هذا الفرض، فهي تبين أن المصلح للترجمة كان يقوم الأسلوب والعبارة، لكنها لا تثبت أن هذا هو فقط ما يقوم به المصلح، ونرى أن ما عمله الكندي في هذا الكتاب كان إصلاحاً من حيث المعاني

(١) عبدالرحمن بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ص ١٣٦.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني: الكندي فيلسوف العرب، ص ٦٩.

(٣) عبدالرحمن بدوي: المصدر المتقدم، ص ١٣٧.

والأفكار، ومن حيث الأسلوب والعبارة، وفيه تعريب لألفاظ مختلفة وتعريب لمصطلحات مما لم يستطع ابن الناعمة القيام به.

والصلاح الصفدي، في نصه الخاص بالترجمة وذكرناه آنفاً في الحديث عنها، يعدّ ابن الناعمة الحمصي من المترجمين الذين يترجمون الألفاظ، أي يضعون مقابل كل لفظة أخرى وأنه لذلك احتاجت ترجمته وترجمة أمثاله إلى إصلاح^(١). والنقص الذي يقع من استخدام المترجم لهذه الطريقة ويكون على المصلح أن يتمه، هو:

أ- ترك بعض الألفاظ من اللغة الأصلية على حالها.

ب- ضعف بعض التراكيب في اللغة المنقول إليها.

ج- عدم دقة المعاني والأفكار المنقولة، أو عدم وضوحها والوضوح الكافي.

وأغلب الظن أن هذه العيوب حصلت في ترجمة ابن الناعمة، وأن الكندي أصلحها جميعاً، حتى بات أسلوب الترجمة العربية لهذا الكتاب شبيهاً بأسلوب الكندي في رسائله المختلفة مثل رسالته في الفلسفة الأولى وغيرها من رسائله^(٢).

ويذكر ابن النديم هذا الكتاب، مخيفاً لنا بذلك أشكالا جديداً، وهذا قوله: "كتاب أثولوجيا وفسره الكندي"^(٣)، ويعلق الأستاذ بدوي على هذا بقوله: "وفسره هنا بمعنى أصلحه إذ جميع النسخ أجمعت على أن الكندي إنما أصلح ترجمة ابن الناعمة". هذا هو حلّ الأستاذ بدوي للأشكال، والذي يتضمن القول بأن ابن النديم لم يكن يفرق تفريقاً واضحاً بين مصطلحي: "التفسير" والإصلاح، وهو أمر يمكن استبعاده بالنسبة لابن النديم وذلك لأننا نجد في كلامه في الفهرست عن الكتب المترجمة، يميز بين مصطلحات الإصلاح والتفسير والاختصار والشرح والترجمة، ويعطي لكل من هذه المصطلحات معنى غير معنى الآخر،

(١) انظر فيما سبق ص (٣١) النص الذي سقناه للصلاح الصفدي حول طرق الترجمة وما ورد فيه من ذكر لابن الناعمة الحمصي مترجم كتاب أثولوجيا.

(٢) ذكر بدوي أن أسلوب ترجمة كتاب أثولوجيا شبيهاً بأسلوب الكندي في رسائله وبخاصة الرسائل التي تدور حول موضوعات مشابهة لأثولوجيا مثل كتابه في الفلسفة الأولى ورسالته في سجود الجرم الأقصى، انظر للأستاذ: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ص ١٣٧.

(٣) ابن النديم: الفهرست، طبعة مصر، ص ٣٥٢.

ويتضح هذا إذا ما قرأ المرء كلامه عن كتب أرسطو مثلاً حيث نجد أنه يذكر لبعض الكتب مترجماً ومصلحاً ومفسراً مثل الذي نجد مذكوراً عن أنالوطيقا الأولى^(١) حيث ذكر ناقلاً ومصلحه ومفسره^(٢)، مما يدل على أنه يفرق بين معاني هذه المصطلحات، وبالتالي فإننا نستبعد أن يكون استخدام ابن النديم لفظ "فسره" في كلامه عن كتاب "أثولوجيا" بمعنى "أصلحه" كما ذكر الأستاذ عبدالرحمن بدوي.

والذي نراه في حل هذا الإشكال هو أحد احتمالين:

أحدهما: احتمال ضعيف وإن كان ممكناً وهو أن يكون الكندي فسر الكتاب وأصلح ترجمته، وأنه لم يصل لعلم ابن النديم إلا خبر تفسير الكندي للكتاب. وعلى كل حال فهو رأى لا أميل إليه.

أما الرأي الثاني: وهو ما أميل وأرجحه ترجيحاً قوياً فهو أن يكون الخطأ آتياً من ابن النديم نفسه على الوجه الآتي (أو قريباً منه)، وهو: أنه لم يكن لدى ابن النديم حين حرر "فهرسته" ترجمة لهذا الكتاب، ومن الجائز أنه لم يطلع عليها، ولكن لشهرة الكتاب وارتباط اسم الكندي به، حرر في "فهرسته" أن الكندي فسر هذا الكتاب معتمداً في ذلك على ما استقر في ذهنه من اقتران اسم هذا الكتاب المشهور باسم الكندي الفيلسوف المشهور، والمعروف بشروحه وتفسيراته وتلخيصاته العديدة لكتب الفلسفة اليونانية، ولو أن ابن النديم كان عنده نسخة من ترجمة هذا الكتاب اعتمد عليها لكان ذكر لنا على الأقل ما يوجد في أولى صفحاته، وهو ذكر اسم مؤلف الكتاب وناقلاً ومصلحاً ومن أصلحت الترجمة لحسابه^(٣)، ويقوى هذا الرأي أن ابن النديم لم يذكر من هذا الكتاب شيئاً غير ما ذكر آنفاً وهو قوله: "كتاب أثولوجيا وفسره الكندي"، مما يدل على جهله بهذا الكتاب وبمحتواه برغم شهرته، وأنه لم يتأكد من صحة ما حرره عن هذا الكتاب إما اعتماداً على ما استقر في ذهنه عنه من معلومات أو لأن الكتاب لم يكن بين يديه. وعلى ذلك فالخطأ راجع لابن النديم، والكندي

(١) ابن النديم: الفهرست، طبعة ليبزج، ص ٢٤٩.

(٢) هذه المعلومات مذكورة كلها في جميع النسخ الخطية الموجودة لترجمة أثولوجيا العربية انظر: بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ص ١٣٦.

- على الأرجح - لم يفسر الكتاب وإنما أصلح ترجمته فقط كما هو مذكور في النسخ المخطوطة لهذا الكتاب.

(٢) الكتاب الثاني الذي ذكر أن الكندي أصلحه ذكره ابن النديم أيضاً في الفهرست ونقل الخبر عنه القفطي في تاريخ الحكماء وهذا نص كلام ابن النديم الذي أورده في الحديث عن أطولوقس (أطولوقس Antolycus من القرن الرابع قبل الميلاد) وكتبه، يقول عنه: "وله من الكتب الكرة المتحركة لإصلاح الكندي"^(١)، ولم يذكر ابن النديم اسم ناقل الكتاب.

(٣) الكتاب الثالث مما ذكرت المراجع أنه أصلحه، ذكره صاحب كشف الظنون وهذا نص كلامه: "كتاب المطالع لا بسقلاوس مما أصلحه الكندي" من نقل قسطا بن لوقا البعلبكي. حرره نصير الدين، يشتمل على ثلاث مقدمات وشكلين"^(٢)، ويبدو من هذا الوصف أن صاحب كشف الظنون، حاجي خليفة، أطلع على نسخة من هذه الترجمة أو اعتمد على وصف مطلع عليها"^(٣).

(٤) الكتاب الرابع ذكره الأستاذ إسماعيل حقي الأزميري في كتابه عن الكندي، وهذا قوله: "كتاب القياس لأرسطو، ترجمة ثيادروس وصححه الكندي"^(٤)، ولم يذكر الأستاذ الأزميري المصدر الذي اعتمد عليه في إيراد هذا الخبر.

(٥) الكتاب الخامس: كتاب المناظر، وذكر د. ذبيح الله صفا أنه يوجد هذا الكتاب الذي أصلحه الكندي في خزانة المجلس بطهران"^(٥).

هذه هي الكتب التي أمكن معرفة أسمائها ونسب إصلاح ترجماتها للكندي. وأغلب

(١) ابن النديم: الفهرست، طبعة ليزج، ص ٢٦٨. وقد ذكره حاجي خليفة في: كشف الظنون، ج ١، طبعة فلوجل، ليزج ١٨٣٥، ص ٣٨٩ باسم كتاب الأكر المتحركة وأنه عُرِب أيام المأمون، ثم أصلحه الكندي، لكنه أيضاً لم يذكر ناقل الكتاب. وذكر ذبيح الله صفا في (تاريخ علوم).

(٢) حاجي خليفة: كشف الظنون، ج ٥، طبعة فلوجل، ليزج ١٨٣٥، ص ١٥٢.

(٣) ذكر ذبيح الله صفا في تاريخ علوم عقلي در تمدن إسلامي ١/٣٤٦، أنه يوجد كتاب المطالع لابسقلاوس، أصلحه الكندي، نسخة في مكتبة الإمام الرضا عليه السلام بمشهد ٣٥٦/٣٥٩، ودار الكتب المصرية، ومكتبة برلين نقلاً عن: محمد بحر العلوم، الكندي، النجف ١٩٦٢، ص ٨٤، هامش (٣).

(٤) إسماعيل حقي الأزميري: فيلسوف العرب، نقله عن التركية: عباس العزاوي، مطبعة أسعد، بغداد، ١٩٦٣.

(٥) نقلاً عن: محمد بحر العلوم: الكندي، النجف ١٩٦٢، ص ٨٥.

الظن أن هناك ترجمات أخرى غير هذه قام الكندي بإصلاحها لم نعثر على ذكر لها في الكتب القديمة أو ربما أن هذه الكتب لم تذكرها.

٣- ما نقل لحساب الكندي:

المقصود بما نقل لحساب الكندي هو تكليف الكندي مترجماً ليترجم له كتاباً ما، لقاء أجر معين، وقد كان هذا شأن الخلفاء والأمراء وكبار الأغنياء من محبي العلم والثقافة.

- الكتب التي ذكر أنها نُقلت للكندي

ويذكر ابن النديم في الفهرست كتابين هامين نقلًا لحساب الكندي هما:

الأول: كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، ويذكره ابن النديم باسم كتاب الحروف وهذا نص كلام ابن النديم:

"الكلام على كتاب الحروف، ويعرف بالإلهيات، ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين، وأوله الألف الصغرى ونقلها إسحق. والموجود منه إلى حرف مو. ونقل هذا الحرف أبو زكريا يحيى بن عدي، وقد يوجد حرف نوباليونانية بتفسير الإسكندر. وهذه الحروف نقلها أسطاث للكندي وله خبر في ذلك. ونقل أبو بشر متى مقالة اللام بتفسير الإسكندر - وهي الحادية عشرة من الحروف - إلى العربي. ونقل حنين بن إسحق هذه المقالة إلى السرياني. وفسر ثامسطيوس مقالة اللام، ونقلها أبو بشر متى بتفسير ثامسطيوس، وقد نقلها شملبي، ونقل إسحق بن حنين عدة مقالات. وفسر سوريانوس مقالة الباء، وخرجت عربي، رأيها مكتوبة بخط يحيى بن عدي في فهرست كتبه^(١).

وهذا الكتاب من أهم كتب أرسطو الفلسفية، ولذلك فلا غرابة أن يهتم به الكندي وخصوصاً أنه تأثر به تأثراً واضحاً في كتابه في الفلسفة الأولى وإن كان تأثراً محدوداً نظراً لاختلاف الفيلسوفين في البواعث والغايات.

(١) ابن النديم: الفهرست، نشرة فلوجل، لبيزج ص ٢٥١. وقد وصف الأستاذ عبدالرحمن بدوي في كتابه: أرسطو عند العرب، ج ١، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٧، ص (١٢) من التصدير، وصف فقرة ابن النديم هذه بأنها مليئة بالصعوبات.

وإذا كان الكندي قد اهتم بنقل هذا الكتاب على حسابه، فإن لذلك دلالة كبيرة على اهتمامه الشخصي في الاطلاع على كتاب أرسطو كاملاً، فهو لم ينتظر أن يترجمه المترجمون فكلّف من يترجمه له ليطلع عليه هو وغيره من أبناء اللسان العربي.

أما الكتاب الثاني الذي ذكر ابن النديم أنه نقل للكندي، فهو كتاب بطليموس في الجغرافيا، وهذا نص كلامه: كتاب جغرافيا في المعمور وصفة الأرض. وهذا الكتاب ثمانى مقالات. نقل للكندي نقلاً رديئاً، ثم نقله ثابت إلى العربي نقلاً جيداً^(١) وقد ورد عن هذا الكتاب خبران غير خبر ابن النديم: الأول منهما ذكره القفطي وفيه عزا ترجمته للكندي، والثاني خبر ابن جلعجل وفيه ذكر أن الكندي ألف كتاباً بهذا الاسم، وقد سبق لنا مناقشة هذه الأخبار الثلاثة عند الكلام عن دور الكندي في الترجمة^(٢).

إن قيام الكندي بإصلاح الترجمات أو بتكليف من يترجم له الكتب، يدل على مساهمة كبيرة في نقل التراث اليوناني، وعلى اهتمام شخصي بهذا التراث لتقديمه إلى أبناء اللسان العربي بلغتهم في صورة سليمة ميسرة.

دور الكندي في مجال التأليف

تمهيد:

ذكرنا في بداية هذا الفصل أنه يمكن التمييز في دور الكندي في مجال التأليف بين جانبين: الأول: التأليف الخالص حيث يعالج فيلسوفنا موضوعاً ما أو مسألة ما، يقدم لنا فيها ثمرة علمه ودراساته وتفكيره، ورأيه في هذا الموضوع أو المسألة.

والثاني: التأليف التي هي شروح أو تلخيصات أو تفاسير كان يقوم بها الكندي لكتاب ما أو موضوع من كتاب أو مسألة جزئية فيه، فيوضح الغامض ويبسط العويض ويختصر المطول^(٣).

(١) الفهرست: طبعة مصر، ص ٣٧٥.

(٢) انظر الكلام حول هذا الكتاب فيما سبق.

(٣) الإشارة هنا إلى قول ابن جلعجل، طبقات الأطباء والحكماء، نشرة فؤاد السيد (ص: ٧٣-٧٤) وهو قوله: «وترجم الكندي من كتب الفلسفة الكثير وأوضح منها المشكل ولخص المستصعب وبسط العويض».

وهذا الجانب الثاني لم ندرجه ضمن عمل الكندي في مجال الترجمة لأن الشارح أو الملخص أو المفسر لا يتقيد في عمله هذا بالأصل كما في الترجمة، لكن نظراً لارتباطه بأصل محدد فقد ميزنا بينه وبين التأليف الخالص.

وسنبداً كلامنا عن الناحية الأولى وهي:

أولاً: مجال التأليف الخالص

الحديث عن دور الكندي في مجال التأليف الفلسفي له أهمية خاصة، وذلك لأنه كان أول الفلاسفة المسلمين ولأن دوره في هذا المجال كان دور الريادة، ولم يكن بالدور السهل، وخصوصاً إذا كان صاحب الدور يشعر بمسؤوليته شعوراً قوياً واعياً^(١)، وهكذا كان الكندي.

وسنحاول فيما يلي أن نبرز دور الكندي في مجال التأليف من عدة زوايا:

(١) عدد المؤلفات (٢) موضوعات هذه المؤلفات (٣) طريقته في التأليف

- عدد مؤلفاته:

الكندي مؤلف غزير الإنتاج، وصف الشهرزوري مقدار تأليفه بقوله: إن فهرست كتبه يزيد على دست كاغد، أي اثنتي عشر ورقة^(٢).

وأقدم من حاول إحصاء تأليف الكندي هو ابن النديم في: الفهرست وقد أحصى له مائتين وواحداً وأربعين كتاباً ورسالة في مختلف الموضوعات^(٣)، كما قام بمثل هذا الإحصاء بعد ابن النديم عدد من القدامى والمحدثين^(٤)، وأكبر إحصاء هو الذي قام به حديثاً الأب مكارثي، فأحصى له ثلاثمائة وواحداً وستين كتاباً ورسالة^(٥).

ويتبين مما ذكرته الإحصاءات السابقة أنه كان لفيلسوف العرب مجهود خصيب رائع يفوق كثيراً ما يتوقعه الإنسان من مفكر عربي في ميدان الفلسفة أيام كانت كل العلوم

(١) انظر فيما يلي النص المأخوذ من مقدمة كتاب الكندي: في الصناعة العظمى، ص (٥٣).

(٢) نقلاً عن الأستاذ أحمد فؤاد الأهواني: الكندي، ص ٧٢.

(٣) الفهرست، طبعة ليبزج، ص ٢٥٥-٢٦١.

(٤) من القدامى: القفطي وابن أبي أصيبعة، ومن المحدثين: فلوجل، والأب مكارثي، وجورج عطية.

(٥) الأب مكارثي، التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب، ص ٩-٥٩.

العقلية وحتى الشرعية ما زالت عند المسلمين في دور التكوين^(١).

ولا يقلل من أهمية تأليف الكندي أن عددا كبيرا منها رسائل قصيرة قد لا تتعدى بضع صفحات، ذلك أنها في مجموعها تظهر لنا جهدا كبيرا في تقديم شتى ألوان المعرفة الفلسفية خاصة، والعلمية بوجه عام، لأبناء اللسان العربي، ويظهر أن الإيجاز في عرض المشكلات ومعالجتها كان طابعا غالبا على الكندي، لما نجده في كثير من رسائله من الإيجاز والبعد عن الجدل أو العرض التاريخي للمشكلة التي يبحثها، وهو نفسه يصرح بأنه لا يريد التفصيل، وإنما بحسب ما يراه كافيا لحاجة القارئ أو مناسبا لدرجته في المعرفة^(٢).

والتأمل لعناوين الكتب والرسائل التي أوردتها الفهارس المختلفة، يلحظ شيئا من التكرار فيها، لكن هذا التكرار ليس كثيرا ولا يمنعنا من وصف الكندي بأنه غزير الإنتاج. غير أنه مما يؤسف له أن قسما كبيرا من رسائل فيلسوف العرب مفقود حتى الآن، كما أن بعض رسائله لا يزال مخطوطا ينتظر النشر^(٣)، وإن كانت أهم رسائله الفلسفية قد نشرت وتناولتها أيدي الباحثين والدارسين.

- موضوعات هذه المؤلفات:

تنوعت الموضوعات التي ألف فيها الكندي حتى كادت تشمل جميع العلوم في عصره، وأول من صنف تأليفه إلى موضوعات مختلفة هو ابن النديم الذي قسمها إلى سبعة عشر قسما^(٤)، وتابع القفطي وابن أبي أصيبعة ابن النديم في تصنيفه هذا الذي يظهر لنا، برغم افتقاره إلى الدقة الكافية، تنوع الموضوعات التي ألف فيها فيلسوف العرب، الذي اشتهر بسعة إطلاعه وتنوع تأليفه في أكثر العلوم، كما وصفه بذلك المؤرخون، ويدل هذا التنوع على ما قام به فيلسوفنا من دور كبير في تقديم الثقافة العلمية وعلى رأسها الثقافة الفلسفية لأبناء اللسان العربي.

(١) أبو ريدة، رسائل الكندي، المقدمة، ص ٥.

(٢) نجد هذا التصريح في مقدمات بعض رسائله أو في ختامها. انظر مثلا الصفحات: ١٩٢، ١٩٤، ١٩٨، ٢٠١، ٢٦٩، من رسائل الكندي، ج ١.

(٣) يمكن الرجوع إلى تصنيف الأب مكارثي لأخذ فكرة واضحة إلى حد ما، عن المخطوط والمنشور من رسائل الكندي.

(٤) الفهرست، طبعة ليبزج، ص ٢٥٥-٢٦١.

- طريقته في التأليف:

لا شك في اطلاع الكندي على فلسفات ومؤلفات العديد من الفلاسفة القدامى وبخاصة أرسطو وأفلاطون من فلاسفة اليونان. لكن طريقة فيلسوفنا في التأليف كانت تختلف عن طريقة هذين الفيلسوفين، وقد ذكر الكندي مبدأ عاما مستمدا من روح الدين الإسلامي، وهو أنه حريص على اقتناء الحق من أين أتى^(١)، لأنه "لا شيء أولى بطالب الحق من الحق"^(٢)، ثم بين الكندي بعد ذلك طريقته وعاداته في تأليفه في مقدمة كتابه: في الفلسفة الأولى، بقوله:

"فحسن بنا إذا كنا حراصا على تميم نوعنا، إذ الحق في ذلك - أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولا تاما على أقصد سبله وأسهلها سلوكا على أبناء هذا السبيل، ويقدر طاقتنا مع العلة العارضة لنا في ذلك من الانحصار عن الاتساع في القول المحلل لعقد العويص الملتبسة"^(٣).

ويذكر لنا الكندي في مقدمة كتابه في الصناعة العظمى^(٤) قولا شبيها بهذا القول يشير في بدايته إلى إحساسه بمسؤوليته في تقديم الثقافة الفلسفية والعلمية إلى أهل اللسان العربي وتحمله في ذلك المشقات والصعوبات التي يتطلبها تحصيل الفلسفة والصناعة العظمى، يقول:

"ولدقة هذه"^(٥) الصناعة وحاجتها في براعة الذهن ولطف الفحص وشدة العشق لدرك الحق والصبر على لزوم الدأب ومرارة التعب وقلة الرضا بقبول السعة واعتقاد الظنون والميل إلى الهوى، وإيثارها والانصراف عن التشاغل عنها بغيرها التي لولا ما أيدنا به الكامل الجواد، جل ثناؤه، منها، ضعفت قوانا عن درك ما أدركنا من علوم الفلسفة ورسم ما رسمنا من ذلك لأهل لساننا وإيضاح ما أوضحنا، وتكميل ما أكملنا منها، ثم يتابع الكندي في مكان تال موضعا طريقته في تأليف كتابه هذا (في الصناعة العظمى) بقوله: ونحن سالكون في هذا الكتاب سبيلنا التي سلكناها في جميع موضوعاتنا بتوفيق الله جل ثناؤه وتسديد عونه على كل

(١) الكندي: رسالته في الفلسفة الأولى، الرسائل، ج ١، ص ١٠٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٤) الكندي، كتاب الكندي في الصناعة العظمى.

(٥) المصدر نفسه، ص ١١٩.

فاضل حسن جميل من الأفعال، وأما ما قالت فيه الحكماء، من غير [أهل] لساننا قولاً تاماً فنحضره على أقصد سبيله وأسهلها سلوكاً على أبناء هذه السبيل الشريفة المؤدية إلى حقائق الأشياء، وما لم يتنه إلينا فيه قول تام كملناه بأوضح ما تبلغه طاقتنا وبحسب ما يظهره لنا الزمان مما يكون وجوده بكثرة الاعتبار وبحسب ما بين الزمان الذي رسم فيه قول أقرب المعبرين الراسمين لنا ما اعتبروا، إلى زماننا مما أمكننا اعتباره، وما كان الفحص عنه فطلب العلم به واجب اجتهدنا في تبيينه بغاية تحققه وتوضيحه، فإن هذه سبل ذوي الكمال من الناظرين فيما تقدم وضعه وصفته، للحكماء المتقدمين، وأن نفشي من أوضاعهم كل ما كان مستقيماً بلا طعن ولا مضاعفة لراسمه، وما قصر من وضعهم عما يحتاج إليه فيه نتمم بما تلزم الحاجة إليه^(١).

من هذين القولين يمكن استخلاص طريقة الكندي في التأليف، وهي الطريقة التي نلاحظها في مؤلفاته الهامة الموجودة بين أيدينا كالفلسفة الأولى، ويمكن تلخيص هذه الطريقة في النقاط الآتية:

- ١- إحصار أقوال القدماء الصحيحة أو التامة في موضوع البحث الذي يعالجه، وعرض هذه الأقوال أو الآراء على صورة واضحة وبأسلوب العصر حتى يكون قريب المثال من الدارسين ومن توجه إليهم هذه التأليف.
- ٢- إتمام الآراء التي يرى أنها ناقصة أو غير وافية من آراء القدماء، بحسب ما وصل إليه منها، مجتهداً في ذلك بقدر طاقته.
- ٣- الابتعاد عن الجدل في تأليفه إلا ما كان موضوعه جدلياً، واجتناب العرص التاريخي للآراء المختلفة.
- ٤- الكلام عن فضائل العلماء، وما كان من أوضاعهم "مستقيماً بلا طعن"^(٢). ولا مضاعفة. هذه هي طريقة الكندي في التأليف بحسب ما رأينا من كلامه الذي سقناه آنفاً.

(١) الكندي: رسالته في الفلسفة الأولى، الرسائل، ج ١، ص ١٢٩-١٣٠.

(٢) النص السابق آنفاً.

ويمكن إضافة بعض الملاحظات حتى تزداد طريقته وضوحا أمامنا:

١- في إحضار الكندي لأقوال القدماء - كما ذكرنا آنفا - لم يكن فيلسوفنا يشير إلى المصدر أو الفيلسوف الذي أخذ عنه وأحضر رأيه، ولا نجد في تأليفه الموجودة بين أيدينا، سوى إشارات قليلة جدا إلى فيلسوف أو مصدر ذكر رأيه^(١)، ويجب أن لا يفوتنا أنه حين يحضر أقوال الفلاسفة في مشكلة أو موضوع يبحثه فإنه لا يذكر هذه الأقوال كما وردت عند أصحابها، بل يعرضها بأسلوبه الخاص وبحسب فهمه لها ويضعها في مكانها الطبيعي المناسب من البحث بحيث يشعر القارئ أنه أمام عقل واحد وفكر متصل مترابط.

٢- كان هدف الكندي نشر الثقافة الفلسفية والعلمية وتقديمها لأهل اللسان العربي، متوخيا الحق، والتماسه من جميع مظانه ويأخذه من أي مكان ومن أي لسان صدر - كما ذكر في مقدمة رسالته في الفلسفة الأولى^(٢) - ولذلك فكل ما نراه في النوع الأول من تأليف الكندي، الذي أسميناه "التأليف الخالص" يمكن اعتباره معبرا عن تصور الكندي وما يعتقده، برغم أن بعض هذه الآراء بطبيعة الحال يرجع إلى فلاسفة سابقين.

٣- كان الكندي متحملا بصفات العلماء وأخلاقهم وتواضعهم، فهو لا يدعى أنه يقدم معرفة تامة وإنما يعترف بأن جهده محدود، وأنه يحاول أن يتم ما لم يتمه السابقون بقدر طاقته، كما تتجلى لنا أخلاق الكندي العلمية الفاضلة في حرصه على عدم التعرض لأخطاء العلماء والطعن عليهم أو مضاعجتهم. بل على العكس من ذلك فقد كان فيلسوفنا شكورا ويقدر فضل السابقين من العلماء والفلاسفة، وقد أثارت هذه الصفة اهتمام بعض الباحثين فكتب اثنان من الباحثين مقالة حول طريقة الانتفاع مع الشكر بالثقافات الأجنبية عن

(١) من هذه الإشارات على سبيل المثال ما ذكره في كتابه في الفلسفة الأولى عن أرسطو، حيث استشهد بقول له في ضرورة

شكر الذين أتوا بقليل من الحق: رسائل الكندي، ج ١، ص ١٠٣، كما نجد إشارة أخرى إلى أرسطو وردت في رسالة

الكندي في العلة الفاعلة للمد والجزر، حول مسألة نصول السهام التي يرمي بها في الجو (رسائل الكندي، ج ٢،

ص ١١٦-١١٧). ونلاحظ هنا أن الكندي لا يشير إلى اسم الكتاب بل اكتفى بالإشارة إلى المؤلف.

(٢) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٠٣.

الكندي الفيلسوف^(١).

ثانياً: الشروح والتفسيرات والتلخيصات

كانت كتب الفلاسفة القدماء موضوع شرح وتفسير وتلخيص، والذي يقوم بهذا العمل يكون له الحرية في التعليق على الأصل بما يشاء فيستطرد أو يختصر، وهو قد يرجع إلى المؤلفات بلغاتها الأصلية أو إلى نقولها إلى اللغة التي يكتب بها، كما فعل ابن رشد في تفسيره لكتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو.

والكندي قام بنصيب في الشرح والتفسير والتلخيص، وسنورد فيما يلي ما ورد ذكره في المصادر المختلفة لما قام به الكندي في هذا الصدد:

- التلخيصات أو المختصرات أو الجوامع:

- ١- كتاب قاطيغوريوس، ذكر ابن النديم أن "لهذا الكتاب مختصرات وجوامع مشجرة، وغير مشجرة لجماعه منهم ... الكندي"^(٢).
- ٢- كتاب باري أرميناس، ذكر ابن النديم أن الكندي اختصره^(٣).
- ٣- كتاب أبو طيحا، ذكر ابن النديم أن للكندي مختصر في هذا الكتاب^(٤).
- ٤- اختصار كتاب أيساغوجي لفرفوريوس، ذكر لبلك ابن أبي أصيبعة^(٥).
- ٥- "جوامع كتاب الأدوية المفردة لجالينوس"^(٦)، ذكره ابن أبي أصيبعة.

- التفسيرات:

- ١- كتاب أنالوطيحا الأولى، وذكر ابن النديم أن للكندي تفسير هذا الكتاب^(٧).

(١) R. Caspar et P.P Ruffinengo: De l'art d'utiliser avec reconnaissance les cultures étrangères selon al-Kindi, le Philosophie, Extrait de la Revue IBLA, No. 122, 1968. II.

(٢) الفهرست، ليزج، ص ٣٤٨.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٥٠.

(٥) عيون الأنباء، رقم ٢٣ من فهرست كتب الكندي فيه.

(٦) المصدر السابق، رقم ١٥٧.

(٧) الفهرست، ليزج، ص ٣٤٨.

٢- كتاب سوفسطيقا، وذكر ابن النديم أن للكندي تفسير هذا الكتاب^(١).

- الشروحات:

١- كتاب أبو ديقطيقا وهو أنالوطيقا الثاني وشرحه أبو بشر متى والفارابي والكندي^(٢).

٢- كتاب في قصد أرسطوطاليس في المقولات، ذكره بهذا اللفظ القفطي^(٣) وقد اعتبره أحد الباحثين^(٤) شرحا لكتاب أرسطو المقولات.

٣- كتاب في الإبانة عن قول بطليموس في أول المجسطي حاكيا عن أرسطوطاليس في أنالوطيقا، وذكره بهذا اللفظ القفطي^(٥).

٤- رسالة في الإبانة عن الإعداد التي ذكرها أفلاطون في السياسة، ذكره بهذا اللفظ ابن أبي أصيبعة^(٦).

٥- رسالة في عمل الحلق الست واستعمالها وهذه الرسالة شرح لموضوع محدد من كتاب المجسطي^(٧).

٦- رسالته في أغراض كتاب إقليدس، وهذا الكتاب ليس بأيدينا وقد اعتبرناه شرحا^(٨).

٧- رسالته في إصلاح كتاب إقليدس، ذكره بهذا اللفظ ابن النديم^(٩).

٨- كتاب رسالته في تقريب قول ارشميدس في قدر قطر الدائرة من محيطها، ذكره ابن النديم^(١٠).

(١) الفهرست، لبيزج، ص ٣٤٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) تاريخ الحكماء، رقم ٥، من فهرست كتب الكندي.

(٤) هو الشيخ عبدالكريم الزنجاني في بحثه: الكندي خالد بفلسفته، ص ١٢.

(٥) تاريخ الحكماء: رقم ٢٤ من فهرست كتب الكندي.

(٦) عيون الأنباء: رقم ٣٦ من فهرست الكندي.

(٧) سبقت منا الإشارة إلى هذه الرسالة المخطوطة وموضوعها: انظر فيما سبق (ص ٣٣).

(٨) ابن النديم: الفهرست، رقم ٧٧ من قائمة مصنفات الكندي.

(٩) المصدر السابق رقم ٧٨.

(١٠) المصدر السابق رقم ٨١.

يتبين لنا مما تقدم مدى مساهمة الكندي في الشرح والتفسير والتلخيص تيسيرا لنشر الثقافة الفلسفية، بالإضافة إلى مساهمته في الترجمة وإصلاح الترجمات والتأليف.

إشارات إلى أثر الكندي في الفكر الأوربي

لم يقتصر أثر الكندي على الفكر الإسلامي بل تعداه إلى الفكر الأوربي في العصور الوسطى، ولهذا الأثر مظاهر كثيرة أبرزها:

(١) ترجمة كثير من رسائله إلى اللاتينية والعبرية، وهما لغتا العلم في تلك العصور، وقد أتاحت هذه الترجمات للمشغلين بالفلسفة في العالم الغربي فرصة للاطلاع على آراء الكندي وفلسفته، كانت أكبر مما عند العرب فيما بعد عصر الكندي، وكان من نتيجة هذه الترجمات أن الغرب سبق الشرق في الاهتمام بالكندي ودراسة آرائه، كما أشرنا في كلامنا عن المعرفة بالكندي فيما سبق.

أما عدد الكتب المترجمة له، فقد ذكر الدوميلي "في كتابه العلم عند العرب عنها قوله: "الترجمات اللاتينية لكتبه من العصور الوسطى كثيرة، قام بجزء منها جراردي كريمونا، ونشرت بعد ذلك في أوائل عهد الطباعة ثم في العهد الحديث"^(١).

وقد حاولنا إحصاء عدد هذه الرسائل التي لا زالت ترجماتها التي تمت في العصور الوسطى، موجودة، فبلغ عددها بحسب ما تيسر لنا من مصادر^(٢)، تسع عشرة رسالة، ترجمت معظمها إلى اللاتينية، وبعضها إلى العبرية وبعضها إلى اللغتين معا^(٣).

(٢) تأثير آرائه وصداها عند بعض المفكرين الأوربيين، والكلام في هذه المسألة يحتاج إلى جهد خاص كي يتتبع الباحث هذا الأثر ويحدده، أما هنا فنكتفي بالإشارة في أمر هذا التأثير إلى ما أورده الدوميلي في كتابه المشار إليه آنفا، حين عدد بعض كتب الكندي التي نقلت إلى

(١) الدوميلي: العلم عند العرب، الترجمة العربية، ص ١٥٣

(٢) اعتمدنا في هذا على فهرست الأب مكارثي وفهرست الأستاذ ريشر المتقدم ذكرها.

(٣) ما ترجم إلى اللاتينية وحدها، مما أحصيناه، خمس عشرة رسالة وإلى العبرية وحدها رسالة واحدة وإلى اللاتينية

ثلاث رسائل. ويمكن الرجوع إلى الإحصاء الذي أورده الأستاذ عبدالرحمن بدوي في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام

بالفرنسية، ج٢، ص ٣٨٧ - ٣٩٣

اللاتينية وأن أحدها وهو: كتابه في الهندسة الذي ترجمه جيراردو:

Le liber Jacob Al-Kindi de Causis diversitatum aspectus et dandies demonstrationibus Geometricis super eas

قد أثر في روجر بيكون، وايتلو^(١) Witlo.

كما نقل يوحنا الإسباني Johannes Hispalensis^(٢) وأرنالدوس فيلانوفانوس^(٣) Arnaldus Villanovanus (ت ١٣١١ م) وليختنشتين^(٤) Liechtenstein (في القرن السادس عشر) بعض رسائله إلى اللاتينية.

وأول ما نشر له في الغرب باللغة العربية رسالته: في ملك العرب وكميته نشرها أوتولوت Ott loth مع مقدمة بالألمانية سنة ١٨٧٥^(٥)، ما نشر ألبينو ناجي Albino Nagy الترجمة اللاتينية لثلاث من رسائله سنة ١٨٩٧^(٦)، كما طبع في ليبترج سنة ١٩١٢، كتاب للكندي في الهندسة من ترجمة جيرارد دي كرمونا^(٧)، ثم تتالت بعد ذلك الأبحاث عن الكندي فكتب عنه دي بور De Boer مقالة في دائرة المعارف الإسلامية^(٨) وفصلاً في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام^(٩)، كما كتب عنه بروكلمان في كتابه تاريخ الأدب العربي^(١٠)، وعدد آخر

(١) الدوميلي: المصدر المتقدم، ص ١٥٣

(٢) انظر: رسائل الكندي الفلسفية، حققها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكل منها وتصدر واف عن الكندي وفلسفته محمد عبدالمهدي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م، ص ٣٥١-٣٥٢. (والإشارة إلى هذا الكتاب فيما يلي (رسائل الكندي). وانظر فهرست ريشر ص ٤٤، وفهرست الأب ومكارثي ص ٦٥.

(٣) الدوميلي: العلم عند العرب، ص ٤٨١، ٤٨٢.

(٤) انظر فهرست ريشر، ص ٤٥.

(٥) انظر رسائل الكندي: ج ١، المقدمة، ص ح. وانظر أيضاً فهرست ريشر، ص ٢٤.

(٦) هذه الرسائل الثلاث هي: في العقل، في النوم والرويا، في الجواهر الخمسة، انظر: رسائل الكندي، ج ١، المقدمة ص ١، حاشية رقم ١.

(٧) انظر: الدوميلي، العلم عند العرب، ص ١٥٣-٤٥٨. ويُعد جيرارد دي كرمونا أشهر المترجمين عن العربية في القرون الوسطى. لزيادة التفصيل عن ترجماته إلى اللاتينية عن العربية، انظر المصدر نفسه، ص ٤٦٢-٤٦٤.

(٨) T.J. De Boer. Article: Al- Kindi, Encyclopaedia of Islam, Vol. 2, Leiden, 1927, PP. 1095-1096.

(٩) ت. ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه محمد عبدالمهدي أبو ريدة، ط ٤، القاهرة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٧، ص ١٧٦-١٩١.

(١٠) انظر: فهرست ريشر، ص ١٦.

من المستشرقين منهم جيلسون^(١) Gilson وفالزر^(٢) R. Walzer.

ويجدر بنا أن نذكر هنا أن أبحاث غالبية هؤلاء المستشرقين كانت تعتمد على ما كان معروفا عندهم من الترجمات اللاتينية^(٣) والترجمات الأخرى لرسائل الكندي، وعلى ما ورد عن الكندي ومؤلفاته في كتب الفهارس والكتب التاريخية القديمة التي كانت معروفة لديهم ككتاب "الفهرست" لابن النديم وغيره

وقد رأينا مدى تصور الكندي للمكان والخلاء عند ديكارت مما يجعلنا نتساءل عن مدى معرفة ديكارت بأراء الكندي.

(٣) مناقشة آرائه والرد عليها: وهذا جانب آخر من جوانب الاهتمام بفلسفة الكندي وآرائه، ويشير إلى هذا الجانب ما ورد في رسالة باللغة اللاتينية عنوانها: Tractatus de Erroribus Philosophorum أي "رسالة في أخطاء الفلاسفة" كتبها في العصور الوسطى. Brother Giles of the order of St. Augustine^(٤)، ذكر فيها الأخطاء التي وقع فيها، من وجهة نظره، عدد من كبار الفلاسفة وغالبيتهم من المسلمين، وهم: أرسطو، ابن رشد، ابن سينا، الغزالي، الكندي، وابن ميمون.

وفيما يتعلق بالكندي، فقد عدد مؤلف هذه الرسالة ثمانية عشر خطأ رأى أن الكندي وقع فيها في كتابه: De Theoria atrium magicarum أي "في نظرية الفنون السحرية"^(٥).

(١) انظر: فهرست ريشر، ص ٢٠.

(٢) انظر: المصادر السابق، ص ٣٥-٣٦.

(٣) انظر: الدوميلي، المصدر المشار إليه، ص ٤٨٨-٤٩٨ حيث ذكر نماذج من معرفة أوروبا في العصور الوسطى بالكندي ومؤلفاته.

(٤) نشر هذا الكتاب أول مرة في فيينا سنة ١٤٧٢ م، كما نشرها حديثا P. Mandonnet سنة ١٩١١ م وترجمها إلى الفرنسية، كما ترجمها بعد ذلك إلى الإنجليزية: Koch Riedl.

(٥) لا نجد في أسماء كتب الكندي كتابا بهذا الاسم، كما أن ما ذكره المؤلف من الأخطاء الموجودة فيه لا يتناسب مع هذه التسمية، إذ تدور معظم الموضوعات التي تطرق لها هذا المؤلف حول مسائل أساسية في علم التنجيم، وأثر الأجرام السماوية في عالم الكون والفساد، كما نتحدث بعضها عن الإله وما له من كمالات، ومن الجائز أن ترجمة عنوان الكتاب كان فيها تصرف كبير، أو حصل خطأ ما في ذلك، والواقع أن مضمون بعض هذه الأخطاء يؤكد أن الكلام فعلا عن الكندي لاتفاق هذا المضمون مع ما نعرفه من آراء للكندي، والمسألة بلا شك بحاجة إلى مزيد من البحث.

وقد ذكر المؤلف عناوين فصول هذا الكتاب التي وردت فيها الأخطاء التي ذكرها. وبغض النظر عن مضمون هذه الاعتراضات، فإن فيها دلالة قوية على أن الكندي كان معروفاً في العصور الوسطى كفيلسوف كبير، وأن رسائله وآراءه كانت موضع دراسة ومناقشة.

٤) تقديرات بعض المفكرين له في العصور الوسطى: وهذه التقديرات لها دلالتها على مكانة الكندي وتأثيره خصوصاً إذا كانت صادرة عن علماء ومفكرين كبار، وفي هذا المقام أورد الأستاذ الدكتور أبو ريدة في مقدمة نشرته لرسائل الكندي كلاماً للمؤرخ والفيلسوف والرياضي كاردانوس المتوفي عام ١٥٧٦م " في كتابه De Subtilitate (الباب السادس عشر ص ٥٧٣ - ٥٧٤ من طبعة ١٦٦٤م، بازل) يخصى الرجال الأثني عشر المبرزين في التفكير النافذ ويمدحهم ويذكر الناحية التي نبغ فيها كل واحد منهم، وهو يذكر الكندي بينهم ويقول عنه (ص ٥٧٤) هذه الكلمات:

Nonne Alchindus & ipse Arabs, editorum librorum, quorum Averroes meminit, exemplum est, qui supprest libellus de Ratione sex quantatum, quem now excudendum trademus, exhibit, cum nihil sit ingeniosius.

التي يمكن ترجمتها على هذين الوجهين: أليس الكندي، وهو عربي أيضاً مثلاً للمؤلفين؟ وابن رشد يذكره، ورسائله في حساب الكميات الست التي سنقدمها للطبعة تشهد بأنه لا يوجد أحسن منه " أو: أليس الكندي هو عربي أيضاً، شاهداً على أنه لا أحق منه؟ ومن أمثلة ذلك من بين كتبه التي يذكرها ابن رشد رسالته في حساب الكميات الست التي سنقدمها للطبع^(١).

ولعل مفكرين غير كاردانوس، في العصور الوسطى أشادوا بالكندي وفلسفته وعقليته.

هذه إشارات مقتضبة إلى مكانة الكندي في العصور الوسطى قصدنا منها مجرد الإشارة هنا ولفت الانتباه إلى إمكانية البحث في هذه المسألة، إذ نرى أن الكندي كان واحداً ممن كان لهم أثر في الفكر الفلسفي الأوروبي في العصور الوسطى.

(١) الأستاذ أبو ريدة: رسائل الكندي، ج ١، المقدمة، ص ٥.

الباب الثاني

رأي الكندي في العالم

بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو

الفصل الأول

مدخل

الفصل الأول

مدخل

-تمهيد:

سنحاول فيما يلي عرض رأي الكندي في هذه المسألة الهامة التي هي مشكلة العلم والفلسفة معا.

ويجب أن ننبه هنا إلى أن ما نعرضه من آراء، إنما هو بحسب ما هو موجود بين أيدينا من الرسائل المطبوعة والمخطوطة لفيلسوف العرب، ومع أن الأيام لم تحفظ لنا كل مصنفات الكندي، فإن ذلك لا يقلل من قيمة ما نعرضه له من آراء، إذ إننا استطعنا أن نستخلص من مصنفاته التي وصلت إلينا صورة تكاد تكون تامة لتصوره للعالم وعلمته. وقد قسمنا كلامنا في هذا الموضوع إلى أربعة أقسام رئيسية هي:

١. الآراء الطبيعية في العالم.

٢. إثبات حدوث العالم.

٣. العلة الأولى في العالم.

٤. تصور الحالة الأولى في العالم.

وبطبيعة الحال فإنه يندرج تحت كل قسم من هذه الأقسام موضوعات جزئية عديدة سنعرضها بمقدار ما يمكن من الوضوح والترابط.

ولا شك أنه سيكون هناك تداخل بين ما سيندرج من موضوعات تحت بعض هذه الأقسام وبين ما سيندرج تحت البعض الآخر، لكننا سنحرص قدر الإمكان على تجنب التكرار الذي يرجع في الحقيقة إلى تعدد جوانب البحث في العالم، وإلى ما تفرضه وحدة الكل (العالم) من ضرورة الترابط بينها، فمثلا الكلام عن الحالة الأولى للعالم وإعطاء صورة واضحة لتصور الكندي لها يحتاج إلى توضيح بعض الأمور الطبيعية، كما يعتمد على معنى حدوث العالم عند فيلسوفنا، هذا إلى ما قد يستلزمه بيان الحالة الأولى للعالم من الكلام عن العلة الأولى وبعض صفاتها.

وأعتقد أن إيضاح رأي الكندي في العالم على نحو منظم وفي شيء من التفصيل، إلى جانب كونه بحثا يقصد لذاته، فإنه - فيما نرى - يتيح للناظر في الموضوع فرصة أكبر لتقدير هذا الفيلسوف والحكم على آرائه، كما يسهل مهمة مقارنة آرائه بغيرها من آراء السابقين أو اللاحقين.

ولكي نقارن بين آراء الكندي في العالم وبين آراء أفلاطون من جهة وآراء أرسطو من جهة أخرى، كان لا بد من معرفة آراء هذين الفيلسوفين اليونانيين معرفة كافية. ولذلك قمنا خارج بحثنا هذا ببحثين كل منهما قائم بذاته عن آراء كل منهما في العالم وعلته بحسب ما عندنا من مراجع قديمة وحديثة، بل وأكثر من ذلك قمنا بمقارنات تفصيلية بين آراء الكندي وآراء كل منهما فتبيننا كثيرا من وجوه الاتفاق والاختلاف والتقارب والتشابه.

ولكننا هنا سنعرض آراء الكندي بشيء من التفصيل، ونقارن بينه وبين كل من أفلاطون وأرسطو في الأمور الجوهرية التي كانت مدار التفكير عند الفيلسوفين اليونانيين وفيلسوف العرب جاعلين أساس العرض آراء الكندي، ثم نتبع رأيه في كل مسألة بالمقارنة مع آراء أفلاطون وأرسطو.

ويحسن قبل أن نعرض آراء الكندي في العالم أن نوضح ملامح منهجه وطريقته في بحث هذا الموضوع مع شيء من المقارنة بمنهج أفلاطون وأرسطو في بحث الموضوع نفسه.

- منهج الكندي وطريقته في البحث في العالم -

للكندي منهج عام في البحث بناء على تقسيم المعرفة بحسب وسائلها^(١)، وعلى أن لكل علم منهجا خاصا تناسب طبيعته الموضوعات التي يتناولها هذا العلم^(٢)، وموضوعات العلوم المختلفة يمكن تقسيمها، في رأي فيلسوفنا إلى ثلاثة أقسام:

١ - الموضوعات المحسوسة ذات الهيولى، وهذه تدرس عن طريق الإدراك الحسي وعن طريق

(١) في نظر الكندي هناك معرفة بالمحسوسات تأتي عن طريق الحواس ولها صورة في الذهن، ومعرفة عقلية يدركها العقل

بلا تمثل صور لها في المخيلة، كما سيرى القارئ فيما يلي والاستزادة يمكن الرجوع إلى بحث للأستاذ جميل صليبا بعنوان

المعرفة عند الكندي في كتابه: الدراسات الفلسفية، ج ١، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٤.

(٢) انظر رسائل الكندي، ج ١، ص ١١١.

تمثل^(١) هذه الموضوعات في النفس، أي "حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طبيعتها"^(٢)، وهذا هو مجال العلم الطبيعي.

٢- موضوعات لا هيولانية، لكنها توجد مع الموضوعات ذوات الهيولى^(٣)، كالشكل الموجود باللون إذ هو نهاية اللون^(٤)، وهذه قد يظن أنها تمثل في النفس^(٥) لوجودها مع الهيولى، وهي في الواقع إنما تعقل من المحسوس لا بتمثل^(٦)، إدراك الشكل الذي هو نهاية الشيء الملون، إدراك عقلي "عرض بالحس، لا محسوس بالحقيقة، وهذه الموضوعات هي مجال العلم الرياضي، ويناسبها البراهين المعتمدة على أوائل لا يجب أن يطلب البرهان عليها^(٧).

٣- موضوعات لا هيولي لها ولا تقارن الهيولى^(٨)، ولذلك فهي لا تمثل في النفس بته^(٩)، لأنها لا يمكن أن تدرك بالحواس، وعلى ذلك فما يناسبها هو البحث العقلي الخالص الذي يعتمد على العقل وحده، أي الذي "يجده (يدركه) العقل اضطرارياً"^(١٠) بناء على المقدمات التي تقدم في بحث كل موضوع منها، وهذه الموضوعات مجالها العلم المسمى علم "ما فوق الطبيعي"^(١١). ويجب أن يكون لكل علم من هذه العلوم أوائل (مقدمات) خاصة به تكون أساساً للوصول إلى الحقائق فيه، لأن العلم الذي لا ينتهي إلى علم أوائله لا يكون علماً بالته^(١٢). ويؤكد فيلسوفنا أن من سلك في بحث أي موضوع من هذه الموضوعات المنهج الذي

(١) تختمل هذه اللفظة أكثر من قراءة وقد أثرتنا هذا الضبط.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦٧.

(٣) المصدر السابق، ص ١٠٨.

(٤) المصدر السابق، ص ١٠٨.

(٥) المصدر السابق، ص ١٠٨.

(٦) المصدر السابق، ص ١٠٨.

(٧) المصدر السابق، ص ١٠٨.

(٨) المصدر السابق، ص ١٠٨.

(٩) المصدر السابق، ص ١٠٨.

(١٠) المصدر السابق، ص ١٠٩.

(١١) المصدر السابق، ص ١١١.

(١٢) المصدر السابق، ص ١١٢.

لا يناسبه "حار وعدم الحق"^(١).

والبحث في أمر العالم يحتاج إلى هذه العلوم الثلاثة: الطبيعي والرياضي وعلم ما بعد الطبيعة، ويرى فيلسوفنا أن على من يتصدى لمثل هذا البحث أن يكون عالماً بها جميعاً. فالكلام عن هذا العالم كجرم متحرك، وعن الأمور المتعلقة بطبيعته الجرمية كالمكان والزمان والثقل والخفة يحتاج - كما يؤخذ من كلامه في مواضع مختلفة من رسائله - إلى العلوم الطبيعية الذي هو عنده "علم كل متحرك"^(٢).

والكلام عن العالم من النواحي الكمية أعني من جهة شكله وتناهيه أولاً تنأيه في الجرم، يحتاج إلى العلم الرياضي.

أما إثبات حدوثه أو قدمه، والبحث عن علته الأولى، فهي من مسائل ما بعد الطبيعة لأنها ليست واقعة في مجال العلوم الطبيعية أو الرياضية، ولذلك كان لا بد من استنتاجها استنتاجاً عقلياً بناء على حقائق العلمين السابقين، وفي هذا لا بد من علم المنطق لكي نضبط استنباطاتنا، ولجنب الزلل في ذلك بمراعاتنا قوانين الفكر.

بهذا التوضيح يمكن أن نفهم المعنى الكبير وراء قول الكندي بأن "من لم يتخرج في صناعة الرياضيات، ولم يتفقه المقاييس المنطقية، ولم يقف آثار الطبيعة"^(٣) فإنه لن يستطيع فهم براهنيه في إثبات تنأيه جرم العالم وتنأيه كل ما يلحقه^(٤)، وهو الأصل الرئيسي الذي برهنه وبنى على نتائجه معظم آرائه في العالم.

وهناك ملاحظة هامة على منهج الكندي، تأكدت لنا في بحثنا هذا، وهي أن طريقة فيلسوفنا في استدلالاته في بحثه لمسألة العالم بوجه خاص وبحثه الفلسفي بوجه عام، طريقة استنباطية رياضية ونعني بهذا أمرين:

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١١١.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٠.

(٣) المصدر السابق، ص ١٨٧.

(٤) أي المكان والزمان والحركة.

(١) أن معظم أدلته قائمة على استنباط النتائج من المقدمات، فأدلته ذات شكل رياضي^(١).
(٢) أنه يستخدم الحقائق الرياضية كجزء داخل في صميم بحثه وأدلته، ليصل بمساعدتها إلى حقائق في أبحاثه، ويظهر ذلك بوضوح في أبحاثه الطبيعية المتعلقة بالعالم مثل براهينه على تناهي جرم العالم، وإبطال وجود خلاء أو ملاء خارج العالم، وإثباته كروية شكل العالم وكروية الأرض والماء وسائر العناصر. فالكندي في هذه النقطة أشبه بعلماء الطبيعة في العصور الحديثة الذين يعتمدون على الحقائق الرياضية في أبحاثهم للوصول إلى نتائج جديدة فيها. ولا شك أن الكندي ذو عقل رياضي واضح^(٢) وأن ذلك فيما أرى، أحد الأسباب في أنه كان يفضل الحلول البسيطة على الحلول المعقدة ويكره اللبس والغموض^(٣) بوجه عام.

والذي يميز منهج الكندي في جملة، ومنهجه في البحث في هذه المسألة خاصة هو:
الدقة التي تتجلى في الأمور الآتية:

- ١- تحديد الألفاظ ومعانيها تحديدا دقيقا^(٤) والابتعاد عما لا معنى له من الألفاظ^(٥).
- ٢- تحديد موضوع البحث تحديدا دقيقا واضحا قبل تناوله^(٦).
- ٣- حرصه في استدلالاته وبراهينه على أن تكون النتائج دوما لازمة عن المقدمات التي كان يذكرها في بعض الأحيان، ويقيم الدليل على صدقها مع عدم حاجة بعضها إلى ذلك، وغرض الكندي من ذلك هو قطع الطريق على المكابرين في الحق، كما سنرى فيما يلي^(٧).

(١) من ذلك برهانه على تناهي جرم العالم، وبراهينه على عدم وجود خلاء أو ملاء خارج العالم، وبراهينه على أن الواحد ليس عددا... الخ.

(٢) جميل صليبا: الدراسات الفلسفية، ص ١٢٨.

(٣) المصدر السابق.

(٤) انظر: رسائل الكندي، ج ١، ص ١٠٩، حيث نجد مثلا قبل بحث مسألة الخلاء والملاء يحدد معانيهما تحديدا دقيقا واضحا.

(٥) رسائل الكندي، ص ١٢٤.

(٦) يذكر الكندي في كتابه الفلسفة الأولى أنه يجب على كل باحث علم من العلوم أن يبحث أولا ما علة الواقع تحت ذلك العلم، المصدر السابق، ص ١١١.

(٧) هذا ما نجده في برهانه على تناهي جرم العالم حيث وضع المقدمات المألوفة الواضحة حتى يبين أن نتائجه مبنية على هذه المقدمات ولازمة عنها. انظر هذا البرهان فيما يلي.

٤- الحرص على أن يكون انتقاله من مبحث إلى آخر في الموضوعات التي تنطوي على مباحث جزئية، انتقالا طبيعيا متدرجا، يجيء فيه المبحث السابق خادما للمبحث اللاحق، بحيث تترتب نتائج المبحث الأخير على نتائج المباحث السابقة، ويتجلى هذا بوضوح في كتابه في الفلسفة الأولى.

هذه - فيما نرى - الملامح العامة لمنهج الكندي في البحث في أمر العالم. أما طريقة الكندي وعاداته في التأليف وفي معالجة الموضوعات المختلفة ومنها آراؤه في العالم، فتتلخص في إحضار أقوال القدماء التي يرى صوابها بالنسبة للموضوع الذي يعالجه، وعرضها بصورة واضحة ميسرة، ثم إتمام ما يرى أن القدماء قبله لم يتموه في موضوع البحث، وهو في كل هذا يتبعد عن العرض التاريخي للآراء وعن الجدل. وكعادة القدماء بوجه عام لم يكن فيلسوفنا يشير إلى مصادر الآراء التي يأخذها عن القدماء إلا نادرا. وهذا ما تقدم ذكره بشيء من التفصيل^(١).

- منهج أفلاطون وطريقته مع المقارنة بالكندي

فإذا أردنا معرفة منهج أفلاطون في البحث في العالم، فإننا نجد أنه قبل البدء في معالجة هذا الموضوع، الذي خصص له كتابا خاصا هو "محاورة طيماوس"، يعترف بصعوبة الموضوع الذي يعالجه ويرد هذه الصعوبة إلى أن العالم ليس له وجود ثابت حقيقي، لأنه صورة لمثال، كما يردده إلى نقص طبيعتنا البشرية عن إدراك الأمور الإلهية، ولذلك فإن كلام أفلاطون عن العالم وعلمته، كما جاء على لسان طيماوس، لن يكون يقينا، بل هو كلام ظني وأكثر ما يكون قربا من الحقيقة^(٢)، ولذلك استخدم أفلاطون في معالجة هذه المسألة أسلوب القصة الخيالي الشعري كي يقرب لنا الحقيقة أكثر ما يمكن.

(١) انظر فيما سبق.

(٢) رجعنا إلى محاورة طيماوس في ثلاث ترجمات: الأولى: ترجمة إنجليزية قام بها F.M. Cornford في كتابه:

Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato, Routledge & Degan Paul, London, 6th Edition, 1971.

وهذا الكتاب يحتوي على ترجمة لطيماوس مع شروح لها على غرار الطريقة العربية.

والثانية ترجمة عربية للتجربة الفرنسية التي قام بها Albert Rivaud ونشرت ضمن مجموعة Bude وقد نقل هذه الترجمة

الفرنسية ومقدمة ريفولها إلى العربية الأب فؤاد جرجي بربرة في كتابه: أفلاطون، الطيماوس واكرينس، وزارة الثقافة

وقد اعتمد أفلاطون على حقائق العلم الطبيعي في عصره^(١)، وعلى حقائق من العلم الرياضي، لكن استخدامه للحقائق الرياضية كان مبنيًا على فكرة في ذهنه لم يقدم الكلام في إثباتها وهي أن العالم وأجزاؤه، صنعت بحسب هذه الحقائق وطبقا لها.

وهكذا نجد أن عند الكندي منهجا أكثر دقة ووضوحا مما عند أفلاطون، بالإضافة إلى ثقة الكندي في أهمية المنهج السليم في البحث، وهو المنهج الذي يمكن استخدامه للوصول إلى المعرفة الحقيقية، كما نجد أيضاً فرقا بين استخدام كل من أفلاطون والكندي للحقائق الرياضية في البحث في العالم، فاستخدام الكندي أشبه ما يكون باستخدام العلماء المحدثين للرياضيات بينما استخدام أفلاطون قائم على فروض يتخيلها من غير أن يبين لها أساسا.

- منهج أرسطو وطريقته مع المقارنة بالكندي:

أما منهج أرسطو في البحث في العالم فنجدّه واضحا مثلاً في كتاب: السماء والعالم وقد لخصه "راندال" J.H. Randall بقوله: إن أرسطو كان يهتم "بتقرير الحقيقة التي تبين أن الأشياء هي هكذا، ثم يبين بعد ذلك لماذا كانت الأشياء كذلك، أما الملاحظة فتأتي عنده لتوثيق الحقيقة"^(٢)، ويلاحظ على طريقة أرسطو أيضاً أنه يبدأ في الغالب بتعيين موضوع البحث ثم يستعرض آراء السابقين ويناقشها وينقدها^(٣)، ويغلب عليه الاستطراد والإسهاب في ذكر الكثير من التفاصيل.

وهكذا نجد اختلافا ما بين منهج أرسطو ومنهج الكندي، فالكندي يبدأ من أوائل العلم الذي ينتمي إليه موضوع بحثه موجهاً نظره إلى الواقع إلى أن ينتهي إلى نتائجه، بينما أرسطو يبدأ من النتيجة فيقررّها ثم يعود إلى الواقع ليستشهد به على صدق ما قرره، كما

والإرشاد القومي، دمشق ١٩٦٨، أما الترجمة الثالثة فهي الترجمة العربية القديمة لـ جوامع كتاب طيماوس في العلم الطبيعي لجاليينوس وقد نشره حديثاً الأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوي في كتابه أفلاطون في الإسلام، طهران، ١٩٧٤ وقد كنا حصلنا على مصور لإحدى النسخ المخطوطة لهذه الترجمة وهي مخطوط أيا صوفيا رقم ٢٤١٠ قبل ظهور كتاب الأستاذ بدوي المشار إليه.

(١) مقدمة ريفو لطيماوس، الترجمة العربية، ص ١١-١٢.

(٢) J.H. Randall, Aristotle, Columbia University Press, 7th printing, U.S.A, 1971, PP. 147-148.

(٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط ٥، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٦، ص ١١٧.

تختلف طريقة الكندي عن طريقة أرسطو في الابتعاد عن الإسهاب وعرض الآراء المختلفة والجدل حولها.

ومع أن معظم عناصر منهج الكندي ترجع إلى أرسطو، من ذلك تقسيمه للعلوم الذي يشبه تقسيم أرسطو للعلوم النظرية: طبيعية، رياضية، إلهية (فلسفة أولى)^(١) وكذلك ما نجده عند أرسطو من ضرورة تحديد موضوع البحث وضرورة تعيين الأدلة التي تناسبه، وذلك لاختلاف العقول في استخدام بعض الأدلة دون البعض الآخر^(٢)، إلا أننا نرى أن الكندي أكثر دقة ووضوحاً من أرسطو في بيان المنهج وفي تطبيقه.

ويعلق الأستاذ عبدالرحمن بدوي على منهج الكندي بقوله إن الكندي يمزج الاعتبارات الخاصة بالمنهج والموجودة في الفصل الثالث من مقالة الألف الصغرى ببيانه لموضوع الميتافيزيقا^(٣) ويضيف قائلاً بأن "ما يذكره الكندي هو عرض مشوش لما في الفصل الثالث"^(٤)، المشار إليه آنفاً، ونحن نرى أن المزج الذي قام به الكندي أكسب منهجه ما أشرنا إليه من دقة.

هذه الفوارق التي نشير إليها في المنهج بين فيلسوف العرب وبين أفلاطون وأرسطو سيتبين معظمها من عرضنا لآراء كل منهم.

(١) Sir D. Ross: Aristotle, University Paperbacks, Reprinted 1968 P. 20.

(٢) مقالة الألف الصغرى (a) الفصل ٣. وقد رجعنا إلى هذه المقالة في نشرة الأب بويج لتفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، ج ١، ص ٤٤-٥٠. كما رجعنا إلى الترجمة الإنجليزية لكتاب ما بعد الطبيعة والتي قام بها John Warrington وقدم لها Sir D. Ross ونشرتها Everyman's Library في طبعة ثانية سنة ١٩٦١م، لندن، والموضع هنا ص ٣٦٦.

(٣) Sir David Ross: Aristotle, University Paperbacks, reprinted 1968, London, P.20.
Prof. A. Badawi: Histoire de la Philosophie en Islam, II, P. 406.

(٤) المصدر السابق.

الفصل الثاني

الآراء الطبيعية في العالم

الفصل الثاني

الآراء الطبيعية في العالم

تمهيد:

نقصد بالآراء الطبيعية هنا الآراء المتعلقة بالعالم من حيث كونه جرماً مادياً وأن للعناصر التي يتكون منها طبائع معينة، وكذلك ما تستلزمه طبيعته الجرمية من أمور كالحركة والمكان والزمان ثم من حيث كونه كلاً يضم جميع الأجرام، من ذلك شكله وبنائه وتناهي عظمه أو لا تناهيه، ووجود خلاء أو ملاء خارجه.

وقد حاولنا في عرضنا لآراء الكندي الطبيعية أن نعرضها قدر المستطاع على شكل مسائل جزئية متدرجة تدرجاً طبيعياً من حيث اعتماد المسائل اللاحقة منها على نتائج المسائل السابقة، فأثرنا لذلك عرضها على الترتيب الآتي:

١. تناهي جرم العالم.
 ٢. وجود الخلاء والملاء في العالم.
 ٣. شكل العالم.
 ٤. بناء العالم وأقسامه الرئيسية.
 ٥. المكان.
 ٦. الزمان.
 ٧. الحركة.
 ٨. تلازم الجرم والحركة والزمان في الوجود.
 ٩. طبائع العناصر التي يتكون منها العالم.
- وسنبداً بالمسألة الأولى عنها وهي:

أولاً: تناهي جرم العالم بالفعل، أو التناهي بالفعل في كل ما هو كرم؛

تمهيد:

هذه أولى المسائل الأساسية التي عاجلها الكندي وهو بصدد إثباته لحدوث العالم ونحن نعرضها هنا ضمن آرائه الطبيعية لتعلقها بالعالم من حيث هو "جرم" و"كل" - كما أشرنا آنفاً -.

وقد آثرنا تقديم الكلام فيها لأن معظم المسائل الأخرى التي تعرّض لها فيلسوفنا في بحثه في العالم تعتمد على رأيه في هذه المسألة، وهي من الأهمية بمكان، إذ يمكن اعتبار رأيه فيها هو حجر الزاوية في فلسفته الطبيعية والميتافيزيقية، كما سيتضح.

ويقدم لنا الكندي لإثبات رأيه في هذه المسألة برهانا رياضياً الصورة، أقامه على مقدمات أولية بيّنة بنفسها، ولكنه مع ذلك برهن على معظمها^(١) بغية سد الطريق على المكابرين في الحق، وبغية تسهيل الوصول إلى إيضاح ما يراد إيضاحه (وهو مسألة التناهي)^(٢)، كما تقدمت الإشارة.

وقد ورد هذا البرهان في أكثر من موضع من رسائل الكندي، وهو قد خصص بعضها لمعالجته وحده^(٣).

وسنعرض برهانه لإثبات التناهي كاملاً في شكلين:

الأول: نعرضه بأسلوب لفظي يجعله أقرب منالاً.

والثاني: نعرضه على صورة رياضية رمزية، واجتهدنا في جعلها مطابقة لكلام الكندي تمام المطابقة، دون ما تصرف في سياق البرهان، ونحن نقصد من هذا العرض الرمزي إعطاء مثال على منهج الكندي الرياضي في براهينه كما نقصد أيضاً بيان ما أشرنا إليه من دقة الكندي التي تتجلى في استخدامه طريقة البرهان الرياضي بالإضافة إلى استخدامه للحقائق الرياضية كجزء داخل في صميم أبحاثه في كثير من الموضوعات، وخصوصاً الطبيعية، وفي ذلك أيضاً إبراز لملاحظة نعتبرها هامة للغاية من حيث تقويم برهان الكندي والحكم عليه، وهي أن الكندي في هذا البرهان يعالج مسألة واقع طبيعي بالطريقة الرياضية،

(١) وردت هذه المقدمات وبراهينه عليها في: رسالته إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم الرسائل، ج ١، ص ١٨٦-١٩١.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨٦.

(٣) ورد هذا البرهان بنفس الصورة في الرسائل الآتية: في الفلسفة الأولى (١١٥-١١٦ من رسائل الكندي، ج ١)، رسالته إلى أحمد بن محمد الخراساني (ج ١، ص ١٨٥-١٩٢) رسالته في مائة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له (رسائل الكندي، ج ١، ص ١٩٣-١٩٨)، رسالته في وحدانية الله وتناهي جرم العالم (رسائل الكندي، ج ١، ص ١٩٩-٢٠٧).

ولا يعالج كائنات رياضية خالصة مجردة من الواقع، وبعبارة أخرى فرما نستطيع أن نقول: إن برهانه هذا يدخل تحت ما يسمى الآن الرياضيات التطبيقية، وهذه نقطة سنستفيد منها في تقدير قيمة برهانه.

أ- رأي الكندي وبرهانه على تناهي جرم العالم بالفعل؛

يورد الكندي قبل البدء في برهانه مقدمات بيّنة بنفسها - كما أشرنا آنفاً - وأثبت عددا منها في رسالته إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم^(١)، وهذه المقدمات التي أثبتها في الرسالة المذكورة هي:

- (١) الأَعْظَام المتجانسة التي ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية.
 - (٢) إذا زيد على أحد الأَعْظَام المتجانسة عظم مجانس لها صارت غير متساوية.
 - (٣) لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما أحدهما أقل من الآخر لأن الأقل يعد الأكثر أو يعد بعضه.
 - (٤) الأَعْظَام المتجانسة التي كل واحد منها متناه جملتها متناهية.
- هذه هي المقدمات الأربع التي أثبتها وأقام الدليل عليها، وقد ذكرت في مواضع أخرى مقدمات غير هذه ولم يبرهن عليها، ولعل ذلك لأنها أكثر وضوحاً من غيرها وهي:
- (١) أن كل شيء ينقص منه شيء فإن الذي يبقى أقل مما كان قبل أن يتنقص منه^(٢).
 - (٢) وكل شيء نقص منه شيء فإنه إذا ما رد إليه ما كان قد نقص منه عاد إلى المبلغ الذي كان أولاً^(٣).

- (٣) كل الأجرام المتساوية هي التي أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة^(٤).
- (٤) كل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها؛ وكان أعظم مما كان قبل

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٨٨-١٩١.

(٢) المصدر السابق، ص ١٩٤.

(٣) المصدر السابق، ص ١٩٤.

(٤) المصدر السابق، ص ١١٤.

أن يزداد عليه ذلك الجرم^(١).

(٥) العظم المتناهي لا يمكن أن يكون لا نهاية له^(٢).

وفيما يلي برهان التناهي نعرضه على الصورة اللفظية:

لنفرض أن هناك جرماً لا نهاية له بالفعل ثم نفصل منه في خيالنا جرماً متناهماً فالباقي إما أن يكون: (١) متناهماً. أو (٢) لا متناهماً.

(١) فإن كان الباقي متناهماً، لزم أن يكون الجرم كله متناهماً وذلك لأننا لو أعدنا الجرم المفصول المتناهي إلى الجرم الباقي لحصلنا على الكل الذي كان معنا أولاً، وبما أن جمع المتناهي إلى المتناهي يعطي مجموعاً متناهماً، فإن هذا المجموع لا بد أن يكون متناهماً، وقد فرض أنه لا متناه، وهذا تناقض.

(٢) إن كان الباقي لا متناهماً، ثم أعيد جمعه إلى الجزء المتناهي المفصول منه، ففي هذه الحالة: إما أن يكون ناتج الجمع مساوياً للباقي بعد الجزء المفصول، (الذي فرض أنه لا نهاية له)، وهذا مستحيل لأن الجزء سيصبح مساوياً للكل، وهذا خلف شنيع.

وأما أن يكون ناتج الجمع أكبر من الباقي (الذي فرض لا نهاية له)، وهذه الحالة صحيحة في كون الناتج يكون أكبر من الباقي، ولكن يترتب عليها استحالة جديدة وهي أن يكون هناك تفاوت في اللامتناهي، إذ يكون الباقي لا متناهماً أصغر من الكل الذي هو لا متناه أكبر، وحيث إنه لا تفاوت في اللاتناهي - بحسب إحدى مقدمات البرهان - فلا بد أن يكون اللامتناهي الأصغر، أي الباقي، متناهماً ضرورة، لأن الأصغر يعد الأكبر، بمعنى أن نعتبر الأصغر وحدة نقيس بها الأكبر، وعلى هذا فبعض ما لا نهاية له وهو الأكبر يساوي ما لا نهاية له الذي هو الأصغر. والأجرام المتساوية يُعدها جرم واحد عدداً واحداً، فلا بد أن يكون ما لا نهاية الأصغر متناهماً، وقد فرضناه لا متناهماً، وهذا خلف.

وإذن، وبسبب هذه الاستحالات العقلية التي نشأت من افتراض وجود جرم لا نهاية

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٤.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ١١٤.

له بالفعل، لا بد أن يكون جرم العالم متناهياً.

ب- برهان الكندي على تنامي جرم العالم بالصورة الرياضية^(١)؛

الفروض:

لنفرض أن هناك جرمًا لا نهاية له، ولنرمز له بالرمز (س)؛
وفصلنا منه جرمًا متناهياً، ولنرمز له بالرمز (أ)؛
فسيبقى بعد الجرم المفصول جرمًا آخر، ولنرمز له بالرمز (ص)؛
ولنرمز للجرم اللانهائي بالرمز (∞).

يمكن أن نعبر عن هذه العملية بالمعادلة الآتية:

$$\text{س} - \text{أ} = \text{ص} \dots\dots\dots \text{معادلة (١)}$$

المطلوب:

إثبات أن الجرم: $\text{س} \neq \infty$

البرهان:

هناك احتمالان فيما يتعلق (بالجرم الباقي) ص، وهما:

الأول هكذا: $\text{ص} \neq \infty$ ؛ الثاني: $\text{ص} = \infty$

التناقض في الاحتمال الأول (أ): (وهو: $\text{ص} \neq \infty$)

إذا كان $\text{ص} \neq \infty$ صحيحاً

وكان $\text{أ} \neq \infty$ فرضاً

إذن: $\text{ص} + \text{أ} \neq \infty$ (جمع المتناهي إلى المتناهي يعطي متناهي)

لكن: $\text{ص} + \text{أ} = \text{س}$ (من المعادلة (١) فرضاً)

(١) الرموز التي استخدمناها هنا مألوقة للمشتغلين بالرياضيات، وقد لا تكون كذلك لغيرهم لذا نورد دليلاً بمعناها:

(١) (+، -، =) إشارات الجمع والطرح والمساواة المعروفة.

(٢) \neq (لا تساوي).

(٣) $<$ (تعبني أكبر من)

(٤) $>$ (تعبني: أصغر من)

بالتعويض $s \neq \infty$ (تعويض s) بدلا من $(s + 1)$

وبما أن $s = \infty$ فرضا

إذن؛ $s \neq \infty$ ، و $s = \infty$

وهذا خلاف مع الفرض، فلا بد أن تكون $s \neq \infty$

استحالات الاحتمال الثاني (ب):

وهو أن تكون $s = \infty$

في هذه الحالة إذا جمعنا s مع s فإننا نحصل على احتمالين:

الأول: $s + 1 < s$ ، الثاني: $s + 1 = s$

استحالة الاحتمال الأول:

إذا كان $s + 1 < s$ صحيحا

وكان $s + 1 = s$ (صحيحا من المعادلة (1) فرضا)

إذن؛ $s < s$ (بالتعويض)

لكن؛ $s = \infty$ (الفرض الأساسي)

و $s = \infty$ (بحسب الفرض في الاحتمال الثاني)

إذن؛ $\infty < \infty$ (بالتعويض بدلا من s ، s)

وهذا خلف لا يكون لأن:

$\infty = \infty$ ضرورة

إذن؛ الفرض هنا غير صحيح.

أي إن $s \neq \infty$ بالضرورة

وإثبات ذلك ما يلي:

لنفرض أن ∞ الأكبر 100

لنفرض أن ∞ الأصغر 200

إذن؛ $100 < 200 \times n \dots (n < 1)$ ، (والأصغر يعد الأكبر)

وإذن؛ $200 = 100 \div n \dots$ (أي: الأصغر يساوي بعض الأكبر)
وعلى ذلك يمكن أن يكون هناك جرم وليكن (م)، يعد اللامتناهيين المتقدمين عدداً
واحداً، أي يكون (م) وحدة قياس، ويكون عدد الوحدات في كل من الجرمين (200، 100 ÷
ن) متساوياً، وليكن هذا العدد (ل).

إذن؛ $200 = l \times m$
وبما أن $m \neq \infty$ (لأنها وحدة محدودة)
إذن؛ $200 \neq \infty$
لكن (200) هو الجرم اللانهائي الأصغر الذي هو (ص)
إذن؛ $\infty \neq \text{ص}$

وهذا خلاف الفرض الذي هو: $\infty = \text{ص}$

استحالة الاحتمال الثاني (من ب):

وهو: $\text{ص} + \text{أ} = \text{ص}$
ليكن $\text{ص} + \text{أ} = \text{ص}$ صحيحاً
الآن $\text{أ} < \text{صفر}$ فرضاً (الجرم المفصول)
إذن؛ $\text{ص} + \text{أ} < \text{ص}$ (بالضرورة، انظر مقدمة رقم ٢)
أي إن $\text{ص} > \text{ص} + \text{أ}$ (ص جزء من (ص + أ))

ولكن الفرض هو $\text{ص} = \text{ص} + \text{أ}$

وهذا خُلِفَ لا يمكن، لأن الكل سيصبح مثل الجزء.

وهكذا، لا يمكن أن يكون جِزْمٌ بالفعل لا نهاية له، لما مر معنا من الاستحالات، فلا
بد أنه يكون متناهياً.

وهكذا يكون العالم بحسب رأي الكندي متناهي العظم.

ج- تعقيب حول برهان الكندي على تناهي جرم العالم

مسألة اللامتناهي من أعوص المشاكل الفلسفية قديما وحديثا، وليس غرضنا هنا البحث في هذه المشكلة وإنما نحب التعليق على برهان الكندي في ضوء مناقشات بعض المفكرين لهذه المسألة، وفي ضوء ما أقرته الرياضيات الحديثة حول اللامتناهي.

سأبدأ الكلام أولا عن برهان الكندي هذا من الناحية الشكلية أو المنهجية، فأقول: إن هذا البرهان من الناحية الشكلية المنهجية محكم أحكاما دقيقا يشير إلى رسوخ قدم الكندي في الرياضيات وطريقتها، وقد علق الأستاذ عبدالرحمن بدوي على هذا البرهان بقوله: إن الكندي عرض دليله موسعا على صورة رياضية مؤلفة تأليفا جيدا^(١)، وهذا قول حق، فقد أورد الكندي المقدمات التي استخدمها واعتمد عليها في هذا البرهان، ثم برهن عليها لكي يبين أنه يستند إلى مقدمات صحيحة، وقد لجأ الكندي إلى استخدام البرهان العكسي أو برهان الخلف، وهو برهان يستخدمه الرياضيون لإثبات القضايا الأساسية. كما أشار باسكال في قوله إن الحقيقة عند الإنسان هي ما يتبقى بعد تفنيد الزيف، ولذلك لا يستطيع الرياضيون بيان قضاياهم الأساسية إلا بإقامة برهان الخلف على القضايا المضادة لها^(٢) وهذا ما فعله الكندي في برهانه هذا؛ وهو أيضاً، في سبيل إظهار التناقضات الناشئة عن افتراض صحة نقيض مطلوبة في برهانه، أجرى عمليات بالوهم، كفصل جزء متناه من الجرم المفروض لا نهاية له، ثم إعادته ثانية، وهو أمر مألوف لدى الرياضيين، ونكتفي بهذا التعقيب على البرهان من الناحية الشكلية المنهجية لأن هذه المسألة فيما أرى ليست موضع خلاف بين الباحثين فيها عند الكندي.

أما النقطة الثانية التي سأناقشها هنا فتتعلق بمفهوم اللانهاية بوجه عام، ومفهوم العظم اللانهائي بوجه خاص.

ميّز الكندي بين نوعين من اللانهائي:

(١) A. Badwi: Histoire de la Philosophie en Islam, II, P. 413.

(٢) إميل بوترو، فلسفة كانت، ترجمة عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، سنة ١٩٧١، ص ٢٢٨-٢٢٩.

اللانهائي المتحقق بالفعل وهذا - في رأيه - مستحيل الوجود^(١)، واللانهائي بالقوة أو الإمكان، وهو موجود بهذا الوصف (أي بالقوة)^(٢)، ومثال اللانهائي بالقوة أن نتصور بعد كل عدد عددا بلا توقف^(٣)، أو أن نتصور العالم أكبر مما هو عليه مرات لا نهاية لعددها^(٤). وما أبطله فيلسوفنا في برهانه هذا - كما تقدم - هو وجود عظم أو كمية لا نهاية لها بالفعل^(٥).

ونجد مثل هذا التمييز حديثا عند وليم جيمس الذي ميز بين اللامتناهي في صورة كائنات قائمة^(٦) وبين اللامتناهي النامي^(٧)، لكنه (وليم جيمس) يقرر وجود هذين النوعين، ويهمننا هنا توضيح رأيه في اللامتناهي في صورة كائنات قائمة وهو الذي عبر عنه الكندي باللامتناهي بالفعل، ونرى لذلك أن من المفيد إيراد قول وليم جيمس نفسه في هذا، يقول:

"ففي فئة الكائنات القائمة يلوح أنه لا صحة للاعتراض على التسليم في آن واحد بوجود واقعي وبكثرة عددية تتطلب اللامتناهي لوصفه، فإذا كنا نتأمل النجوم ونفترض أن عددها لا متناه، فإننا نحتاج فقط أن نفترض أن ثمة لكل حد على حده من المجموعة التي لا نهاية لها ١، ٢، ٣، ٤، ... نجمة مقابلة، فالإعداد التي تنمو إلى ما لا نهاية يستحيل حينئذ أن تتجاوز عدد النجوم القائمة هناك لاستقبالها، وما دام لا يجمع الإعداد 'كل'، فكذلك لا تحتاج النجوم لأي 'كل' يجمعها، ولست أدري كيف أن وجود هذه النجمة أو تلك يحتم على الفئة الكلية 'نجم' أن يكون عددها عددا معينا وليس سواء أو أن يتطلب أن يكون لها

(١) هذا ما أثبتته بالبرهان الذي نحن بصددده.

(٢) انظر: رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٦، ١٩٨.

(٣) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ١٩٨. وانظر أيضا: رسائل الكندي، ج ٢، ص ٩٩.

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ١١٦.

(٥) ذكر محمد بن زكريا الرازي أن "ثابت بن قرة زعم أن ما لا نهاية له قد يكون موجودا بالفعل وزعم أن له نصفًا، لأنه زعم لا ثلاثة منه خصت ألا وهي نصف لسته ولا خمسة ألا وهي نصف لعشرة وزعم أنه يزيد وينقص" (رسائل الرازي، نشرة كراوس، ص ١٣٠).

(٦) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة محمد فتحي الشيطي، دار الطلبة العرب - بيروت، ط ٢، سنة ١٩٦٩ م، ص ١٦٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

أي عدد محدود^(١).

هذا هو تصور وليم جيمس للانتهائي القائم في الواقع، لكن هذا النوع - فيما أرى - ليس في نهاية التحليل شيئاً آخر غير اللامتناهي النامي، فإذا كان كل نجم مرتبطاً بعدد من الأعداد إلى ما لا نهاية، فإن المسألة ترجع إلى سلسلة الأعداد اللانهائية، هل مثل هذه السلسلة يمكن أن يتم، أم أنها سلسلة نامية باستمرار؟ إنه من الواضح أن مثل هذه السلسلة لن تتم في الواقع وبالتالي يكون عدد النجوم المترابطة بها نامياً باستمرار ودون توقف، ومن هذه المناقشة أصل إلى أن تصور اللانهائي القائم، إذا كان لا بد من تصوره، لا يمكن تصوره إلا على أساس أنه لا متناه نام كسلسلة الأعداد التي تنمو باستمرار أو كخط نزيدي في طوله باستمرار، لكن هذا العالم النامي إلى ما لا نهاية، إذا اعتبرناه في لحظة ما فإنه سيكون متناهياً. مثل هذه المناقشة لم تكن غائية عن تفكير الكندي، فلقد أوضح أن اللامتناهي بالقوة، الذي يقابل ما أسماه وليم جيمس "اللامتناهي النامي"، كلما خرج منه شيء إلى الوجود كان متناهياً^(٢) كالأعداد والمعدودات وهذه يقال إنها لا متناهية بالقوة لا بالفعل^(٣).

وإذا أتينا إلى الرياضيات الحديثة لنستعين بحقائقها في هذه المسألة، فلن نجد فيها مثل هذا التمييز بين لا نهائي واقعي أو بالفعل وبين لا نهائي نام أو بالقوة، وإنما هناك مفهوم واحد للانتهائي مرتبط بمفهوم المجموعة اللانهائية التي تضم أفراداً أو عناصر عددها لا نهاية، أي إنه لا ينتهي أبداً من عددها، وحقيقة مثل هذه المجموعة المميزة لها هي أن جزءاً حقيقياً منها له قوة الكل، أي إننا نستطيع تكوين علاقة تناظر واحد لواحد تامة وشاملة بين أفراد مجموعة لا نهائية وبين أفراد جزء حقيقي منها، مثال ذلك سلسلة الأعداد الطبيعية ١ و٢ و٣ و٤..... إلى ما لا نهاية، هذه المجموعة لا نهائية، وسلسلة الأعداد الزوجية أو الفردية من هذه السلسلة أو الأعداد التي لها جذر تربيعي منها، كل واحدة من هذه المجموعات عبارة عن جزء حقيقي من سلسلة الأعداد الطبيعية كلها، ومع ذلك فإننا نستطيع

(١) رسائل الكندي، ص ١٦٢.

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٩٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٩٩ - ١٠٠.

أن نرى الكل هنا يساوي الجزء، أي أننا نجد لكل عنصر من الكل عنصر من الجزء يقابله، هكذا

| | | | | | | |
|------------------|---|---|---|---|----|-----------------------|
| المجموعة الكلية | ١ | ٢ | ٣ | ٤ | ٥ | ٦.... إلى ما لا نهاية |
| المجموعة الجزئية | ٢ | ٤ | ٦ | ٨ | ١٠ | ١٢... إلى ما لا نهاية |

هذا هو مفهوم اللانهاية في الرياضيات الحديثة^(١) الذي اتفق عليه الرياضيون مثل كانتور وديدكند ورسل وهوايتهد وفرمي وغيرهم، ويتبع عن هذا المفهوم خصائص منها:

ما لا نهاية + عدد متناه = ما لا نهاية

ما لا نهاية - عدد متناه = ما لا نهاية

ما لا نهاية × عدد متناه = ما لا نهاية

ما لا نهاية ÷ عدد متناه = ما لا نهاية

هذا ما تقرره الرياضيات بشأن اللانهاية^(٢)، ولكن يجب أن نشير هنا إلى نقطة في فلسفة الرياضيات الحديثة، وهي أن الرياضيات الحديثة تقيم أبنيتها الرياضية على أسس يُسلم بصحتها تسليماً "مسلمات"، ولا تهتم إن كانت هذه الأسس واقعية بالفعل أم كانت مقطوعة الصلة بالواقع وكل ما يطلب من الرياضي أن يكون بناؤه الرياضي خالياً من التناقض الذاتي^(٣)، ولذلك فالرياضي يتعامل مع ما أطلق عليه البعض كائنات رياضية، لا كائنات واقعية فالرياضي حين يقول بوجود "مجموعة لا نهائية" لا يهتم إن كانت هذه المجموعة قائمة في الواقع أم لا، فهو يتعامل معها كشيء قائم في ذهنه فقط، وقد استخدمت اللانهاية

(١) انظر توبياز داتزج، العدد لغة العلم، ترجمة أحمد أبو العباس، مكتبة مصر، القاهرة (بدون تاريخ) ص ٢٠١ - ٢٠٣. وانظر أيضاً كتاباً متخصصاً في الرياضيات بعنوان دراسة نظرية ومسائل في الرياضيات المعاصرة نظرية المجموعات بتأليف فئة من أساتذة التعليم الجامعي، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة ١٩٧١م، ص ٣٢٨ - ٣٣١.

(٢) علق D. Ross على ما قاله بعض الرياضيين المحدثين حول مفهوم "اللانهاية" في الرياضيات الحديثة بقوله "إن الدعوى التي نادى بها بعض الرياضيين المحدثين في أنهم قد حلوا صعوبات اللامتناهي لا بوصفه أنه ما لا نهاية له، بل أن جزءاً منه يمكن أن له كثرة من الأفراد يعادل ما للكل، هذه الدعوى تبدو وكأنها مجرد استبدال أمر غير مفهوم بآخر". (D. Ross: Aristotle's Physics, p. 53).

(٣) محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة، ط ١، دار النهضة العربية - بيروت، سنة ١٩٦٩، ص ٦٣ - ٦٦. وانظر أيضاً كتاب العدد لغة العلم، ص ٢١٨ - ٢٢٠.

(في الحساب) كعملية انطلاق فقط وليس كشيء واقعي حقيقي مطلقاً^(١). وقد يتصادف أن تكون بعض الكائنات الرياضية التي يتعامل معها الرياضي قائما في الواقع فتكون هذه صدفة سعيدة لمن يبحثون في الواقع^(٢).

لقد رأينا أن هذه الإشارة ضرورية لكي نبين أنه لا زالت لبرهان الكندي هذا قيمة وأنه لا يصح إنكاره إنكاراً تاماً. لقد قيل في نقد هذا البرهان أن الكندي عامل اللامتناهي معاملة المتناهي^(٣)، وبالتالي فإنه يكون قد صادر على المطلوب، كما نجد أنه ارتكز على البديهية القائلة بأن الكل أكبر من الجزء، وهذه القضية رفض "رسل" بدايتها وصدقها في مجال اللانهاية، لكنه قبل بها كبديهية صادقة في عالم المتناهيات.

والحق أن الكندي في معالجته هذه المسألة من الناحية الواقعية استند على مبدأ واقعي لا يمكن إنكاره في عالم الواقع (أعني الكل أكبر من الجزء)، وعلى حساب واقعي، أسسه مستمدة من الواقع، وبالتالي فهو صالح للتطبيق على الواقع، وهذا فيما نرى حق، لأن المسألة مسألة وجود واقعي بالفعل لا وجود ذهني، كما في الرياضيات الحديثة، فهو حين افترض أن جرم العالم لا نهاية له افترض أنه كذلك بالفعل وفي الواقع، ثم عالج هذا الافتراض بحساب الواقع، فوصل إلى استحالة وجود ما لا نهاية له في الواقع، وحساب الواقع هو الحساب المتناهي - بحسب التقسيم الحديث للحساب^(٤)، ولو قلنا على النقيض من ذلك، إنه كان على الكندي حين افترض أن هناك جرماً لا متناهيًا في العظم، أن يسير بحسب حساب اللانهاية، لو فعل الكندي، لما وصل إلى تناقض مع الفرض بناء على طريقته في البرهان، ذلك أن حساب اللانهاية لا ينطبق على الواقع، بل على اللانهائي الموجود في ذهن الرياضي وهذا ما نبرر به استخدام الكندي لحساب الواقع المتناهي في معالجته لهذه المسألة.

(١) توبيان دانزج، المصدر المتقدم، ص ٢٢٢.

(٢) انظر المصدر المتقدم، ص ٢١٩، حيث يذكر لنا المؤلف نماذج مما أطلقنا عليه وصف "الصدقة السعيدة".

(٣) ممن قال بذلك الأستاذ أحمد فؤاد الأهواني في كتابه الكندي، سلسلة أعلام العرب رقم ٢٦، ص ١٥٣، وكذلك الأستاذ حسام الألوسي في كتابه حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص ١٥٦-١٥٧.

(٤) هناك الحساب المتناهي الذي تجرى عملياته على كميات متناهية وهناك حساب اللانهاية حيث تجرى عملياته على كميات لا نهائية.

والحق أن هذه المسألة عويصة، وقابلة للجدل الذي لا تكون فيه حجج المثبتين وجود العظم اللانهائي أقوى من حجج المثبتين عدم وجوده. ولا شك أن في برهان الكندي دوراً منطقياً، لأنه أثبت المتناهي بافتراضه، برغم أننا حاولنا إيجاد عذر للكندي في ذلك فيما تقدم آنفاً، لكن ليس أمام من يتصدى لمثل هذه المسألة مناص من الوقوع في مثل هذا الدور المنطقي، ذلك أن الذين أنكروا التناهي وأثبتوا اللامتناهي إنما أثبتوا ذلك بافتراض اللامتناهي فوقعوا في الدور أيضاً^(١).

وهكذا فإن الكندي - فيما أرى - يقف على أرض أصلب من تلك التي يقف عليها من هم على الطرف الآخر بالنسبة لما وصل إليه في هذا البرهان. ملحة موجزة عن أصل البرهان وانتشاره بعد الكندي:

لا نعرف، فيما نعلم، أصلاً لدليل الكندي على التناهي، لكن بعد ذلك نجد له صوراً عند قوم بعد الكندي، منها ما يكاد يكون طبق الأصل وهو ما نجده عند ابن طفيل في رسالة حي بن يقظان^(٢)، ومنها ما نجده عند الشهرستاني في نهاية الإقدام^(٣). يذكر التهانوي^(٤) ما يسمى "برهان التطبيق"^(٥) الذي عرف وذاع في أوساط المتكلمين

(١) انظر: اميل بوترو، فلسفة كانت، الترجمة العربية، ص ٢٣١.

(٢) انظر فيما يلي ص.

(٣) انظر عبدالكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه الفرد جيوم، نشر مكتبة المثنى - بغداد (بدون تاريخ)، ص ١٣-١٤. وهذا البرهان هو صورة من صور برهان التطبيق.

(٤) محمد أعلى بن علي التهانوي، موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية، ج ٣، نشرة مكتبة الحياط، بيروت، سنة ١٩٦٦، ص ٦٩٠-٦٩٢. وهذه صورة هذا الدليل كما عرضها التهانوي، يقول "وتقريره أن يقال لو تسلسلت الأمور المترتبة الموجودة معاً لأمكن أن نفرض هناك جملتان وبدء إحداهما الواحد ومبدء الأخرى ما فوق الواحد بمتناه، ثم يطبق مبدأ أحدهما على مبدأ الأخرى فالأول من إحداهما بإزاء الأول من الأخرى والثاني بالثاني وهلم جرا، فالناقصة إما مثل الزائدة واستحالتها ظاهرة، وإن لم تكن مثلها، وذلك لا يتصور إلا بأن يوجد جزء من التامة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة، وعند هذا الجزء تنقطع الناقصة فتكون متناهية، والزائدة لا تزيد عليه إلا بمتناه، والزائد على المتناهي بمتناه متناه، فليزمتناهي الزائدة أيضاً، هذا خلف. وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق" (الجزء الثالث، ص ٦٩١).

(٥) نفس المصدر، ص ٦٩١.

والفلاسفة بعد عصر الكندي، حيث نجده عند أبي سعيد الفيومي والغزالي وابن حزم^(١) وغيرهم، ولكن برهان الكندي أكثر أحكاماً ودقة من "برهان التطبيق" هذا بالإضافة إلى أنه مصاغ بصورة رياضية دقيقة.

ويميل بعض الباحثين إلى إرجاع أصل برهان التطبيق إلى يحيى النحوي^(٢)، ولكننا لم نجد عند الباحثين - فيما نعلم - تحقيقاً شافياً لهذه المسألة.

يمكن القول بأن الكندي قد وضع برهانه من الناحية الشكلية وضعاً جديداً غير مسبوق من غيره، أما من حيث مضمون البرهان، فإن الفكرة التي يعالجها البرهان كانت مدار بحث المتفلسفين والمتكلمين في عصره، كما كانت مدار بحث عند بعض فلاسفة اليونان، وخصوصاً أرسطو، والكندي - كما تبين لنا - صاحب عقلية رياضية ممتازة كان لها الأثر الأكبر في صياغته لهذا البرهان شكلاً ومضموناً.

ومع أن كبار الفلاسفة المسلمين بعد الكندي لا يذكرونه في كتبهم إلا نادراً، إلا أن فلسفة الكندي كانت معروفة لديهم، ومن ضمنها هذا البرهان، ومن القرائن التي تشير إلى هذا ما يلي:

- ١- أورد الكندي هذا البرهان ضمن رسالة هامة من رسائله هي رسالته: في الفلسفة الأولى، وقد عرفت هذه الرسالة في المشرق وفي المغرب أيضاً حتى إن ابن حزم الأندلسي ألف رسالة في الرد على الكندي في بعض ما أورده في هذه الرسالة^(٣).
- ٢- كرر الكندي هذا البرهان في رسائل خاصة^(٤)، مما يتيح له فرصة أكبر للذيع بين أوساط المتفلسفين.

(١) حسام الألوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص ١٤١.

(٢) انظر المصدر المتقدم، ص ١٤٢.

(٣) عنوان هذه الرسالة هو: رسالة الرد على الكندي والفيلسوف، وهذه الرسالة نشرها الدكتور إحسان عباس مع رسائل أخرى لابن حزم بعنوان الرد على ابن النخيلة اليهودي ورسائل أخرى، دار العروبة، القاهرة، سنة ١٩٦٠. وقد أورد ابن حزم نصوصاً طويلة من رسالة الكندي في الفلسفة الأولى ثم رد عليه في وصفه الله عز وجل بأنه علة، وفي مسألة الإمكان. انظر هذه النشرة، ص ١٨٩ - ٢١٦. وسنشير إلى هذا الرد فيما يلي عند الكلام عن العلة عند الكندي.

(٤) سبق ذكرها فيما تقدم، ص ٦٨.

- ٣- هناك ما يدل دلالة قوية على اطلاع ابن سينا على أهم رسائل الكندي الفلسفية وخصوصاً كتابه في الفلسفة الأولى، ويتضح ذلك من كلام ابن سينا في رسالته التي عنوانها: رسالة في أن للماضي مبدءاً زمانياً^(١)، حيث ذكر ابن سينا حجج المثبتين للماضي مبدءاً زمانياً، ومنها حجج هي في مضمونها حجج الكندي.
- ٤- المخطوط الوحيد الذي عثر فيه على أهم رسائل الكندي الفلسفية وهو مخطوط ٤٨٣٢/ أيا صوفيا، مكتوب عليه ما يفيد أن ابن سينا كان يملكه^(٢).
- ٥- نجد عند ابن طفيل في "حي بن يقظان" صدى لبرهان الكندي وتأثراً واضحاً به تمام الوضوح، فقد أثبت ابن طفيل أن العالم متناه في العظم متأثراً بفكرة الكندي في برهانه وبطريقته إلى حد كبير^(٣).
- ٦- سبقت الإشارة إلى رأي ثابت بن قرة الذي أورده الرازي في رسالته مقالة فيما بعد الطبيعة، وهو أن ثابت يعتقد بوجود اللانهاية بالفعل، وقد رد عليه الرازي في هذا، كما نجد بعد هذا الموضع بقليل من المقالة نفسها ذكراً للكندي^(٤)، مما يشير إلى معرفة الرازي بفلسفة الكندي.
- ومن هذه القرائن يمكن القول بأن برهان الكندي لإثبات تناهي جرم العالم كان معروفاً في أوساط المتفلسفين بعد عصره.

د- رأي أفلاطون وأرسطو:

رأي أفلاطون في هذه المسألة يمكن استخلاصه من كلامه عن العالم على الرغم من أنه لم يشر هذه المشكلة خلال بحثه فيه، على خلاف ما عند أرسطو والكندي.

(١) انظر فيما يلي، ص ١١٦، وهذه الرسالة ضمن مخطوط ١٠٢٠ / ليون.

(٢) اطلعنا على هذا المخطوط في استانبول. انظر وصف الأستاذ أبو ريده لهذا المخطوط في مقدمة نشرته لرسائل الكندي، ج ١، ص ١٠٠ وما بعدها.

(٣) ابن طفيل، حي بن يقظان، ضمن كتاب حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهورودي، تحقيق وتعليق الأستاذ أحمد أمين، دار المعارف بمصر، سنة ١٩٥٢، ص ٩٢ - ٩٣.

(٤) رسائل الرازي، نشرة بول كراوس، ص ١٣١.

يؤكد أفلاطون أن شكل العالم كروي، وأن سطحه أملس ناعم^(١) وهو متحرك بالحركة الدائرية حول مركز ثابت^(٢)، وهذا يفيد أن العالم محدود بشكل وسطح وبالتالي فهو متناه، كما يذكر أفلاطون أيضاً في كلامه عن صنع جسم العالم بأن الصانع استخدم في تركيبه كل ما كان من العناصر الأربعة بجملتها^(٣)، مما يدل على أن مقدارها محدود، وبالتالي فالعالم المركب منها متناه.

وإذن يمكن القول إن رأي الكندي وأفلاطون متفقان في القول بتناهي جرم العالم. أما أرسطو فقد خصص لبحث مسألة اللامتناهي بوجه عام قسطاً كبيراً من المقالة الثالثة من كتابه الطبيعة^(٤) وهي الفصول من ٤-٨، كما خصص قسطاً آخر غير يسير من المقالة الأولى من كتابه السماء والعالم^(٥) لإثبات أن العالم متناهي العظم. ولا يتسع المجال هنا لعرض كل ما ذكره أرسطو في هذه المسألة، وسنكتفي بعرض أدلته الكثيرة على تناهي جرم العالم الواردة في الكتاين المشار إليهما بإيجاز شديد. فهو في كتاب الطبيعة أثبت ببعض البراهين الجدلية أنه لا يوجد جسم لا نهاية له بالفعل، لأن الجسم إن كان معناه أنه محدود بسطح فهو إذن محدود وليس لا نهاية له^(٦) وكذلك بين أنه لا يوجد عدد لا نهاية له لأن العدد، من حيث هو عدد، فمعدود،

(١) طيماوس، ٣٣ب - ج، نشرة Cornford، ص ٥٤، ٥٥، نشرة ريفو، ص ٢١٨.

(٢) طيماوس ٣٤ أ، Cornford، ص ٥٥، ريفو، ص ٢١٩.

(٣) طيماوس ٣٣ أ، Cornford، ص ٥٢، ريفو، ص ٢١٧.

(٤) رجعنا إلى كتاب الطبيعة لأرسطو في ترجمتين الأولى الترجمة العربية القديمة للكتاب مع شروح عليه، وهي التي حققها وقدم لها الأستاذ المحقق عبدالرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٤، وقد نشرت هذه الترجمة مع ما عليها من شروح في جزأين: أما الترجمة الثانية فهي الترجمة الإنجليزية المنشورة في مجموعة The works of Aristotle تحت إشراف Sir D. Ross وقام بها R.P.Hardie & R.K. Gaye وتمت الطبعة الأولى في Oxford ١٩٣٠ وأعيدت عدة مرات، والنسخة التي اعتمدنا عليها طبعت سنة ١٩٧٠.

(٥) في هذا الكتاب رجعنا إلى الترجمة العربية القديمة التي حققها ونشرها مع مقدمة الأستاذ المحقق عبدالرحمن بدوي في سلسلة دراسات إسلامية رقم ٢٨، نشر مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٦١، وتتضمن هذه النشرة أيضاً كتاب الآثار العلوية، كما رجعنا إلى الترجمة الإنجليزية والمنشورة مع كتاب الطبيعة المشار إليه آنفاً، وقام بالترجمة الإنجليزية J.L. Stocks وما سنشير إليه فيما يلي من مواضع في كتابي أرسطو هذين، هو بحسب المصادر المذكورة.

(٦) الطبيعة، ٢٠٤ ب، ٣-٧.

والمعدود يمكن عدّه، والعدد اللانهائي لا يؤتى على آخره فلا يمكن عدّه^(١).
ثم إن أرسطو يبرهن عن طريق النظر الطبيعي على أنه لا يوجد جسم لا نهاية له فيقول:
إنه لو وجد جسم لا نهاية له إما أن يكون مركباً أو بسيطاً، والمركب مركب ضرورة من العناصر
الأربعة أو من بعضها، وهذه العناصر متناهية، لأنها تقبل التضاد والتساوي. فلو أن أحدها لا
نهاية له فإنه سيكون له بعد إلى الجهات كلها بلا نهاية، وبذلك يفسد غيره ويلاشيّه^(٢).

وعند أرسطو برهان آخر يعتمد على نظريته في الأماكن الطبيعية للعناصر الأربعة
وهذا البرهان يعتمد على مقدمتين هما:

- (١) أن كل جسم طبيعي له مكان طبيعي، والعناصر الأربعة لها أماكن طبيعية تخصها^(٣).
 - (٢) أن المكان الطبيعي للجسم كله هو مكان بالطبع للجزء منه^(٤).
- ويرى أرسطو في هذا البرهان أن الجسم اللانهائي سواء فرض بسيطاً أم مركباً فإن
الحركة تستحيل عليه لاحتلاله الأماكن كلها، وهذا خلاف للواقع^(٥).
وهناك دليل آخر مبني على فكرة أن الأجسام لها ثقل أو خفة ولذلك تتحرك إلى
أسفل أو إلى أعلى وأما الجسم اللانهائي فلا يتحرك إلى أي من الجهات.
والدليل الأخير الذي أورده في كتاب الطبيعة يعتمد على التلازم الضروري بين
الجسم ومكانه، فبما أنه لا يوجد مكان لا متناه فليس يوجد بالضرورة جسم لا متناه^(٦).
هذا ملخص البراهين الواردة في كتاب الطبيعة لإبطال وجود جسم لا نهاية له، وإذا
كان ذلك كذلك، فالعالم الذي هو عظم تام^(٧)، أي جرم ليس لا نهاية له.

(١) الطبيعة، ٢٠٤ ب، ٧-١٠.

(٢) الطبيعة، ٢٠٤ ب ١٠-١٠١٢٠٥.

(٣) الطبيعة، ١٠١٢٠٥-١١.

(٤) المصدر السابق، ١١١٢٠٥-١٣.

(٥) المصدر السابق، ١٠١٢٠٥-٢٧.

(٦) المصدر السابق، ٢٧١٢٠٥-٣٧.

(٧) يطلق أرسطو لفظة عظم على الخطوط والسطوح والأجسام، والعظم التام منها هو الجسم، والعالم عظم تام بجميع
معاني التمام لأنه الكل الذي جميع الأجرام أجزاء له، ولأنه لا ينتقل إلى عظم آخر كالحط أو السطح وليس له ما يماسه
(انظر: De Caelo: 268a-268b 11، وفي نشرة الأستاذ بدوي، ص ١٢٥ - ١٢٩).

أما في كتاب السماء والعالم فقد أورد أرسطو مجموعة من البراهين لإثبات تنامي جرم العالم، وهذه البراهين ليست مقطوعة الصلة ببراهين كتاب الطبيعة، وهو قد رتب براهينه في ثلاثة أقسام وسنعرضها مستعينين بالرسم أحيانا:

القسم الأول: تدور براهينه حول إثبات بطلان الحركة للجرم اللانهائي وهذه النتيجة يلزم عنها أن يكون الجرم الأول (الفلك الأقصى الذي يحوي بداخله العالم) والذي يتحرك بالفعل ليس لا نهاية له.

وتعتمد هذه البراهين، وعددها سبعة، على الحقائق الآتية:

أن الجرم الأول كروي الشكل، وأنه متحرك حركة دائرية، وأن المسافة اللانهائية تقطع في زمان لا نهائي وأنه إن كان الزمان الذي تقطع فيه مسافة ما متناه فالمسافة هذه متناهية ضرورة^(١).

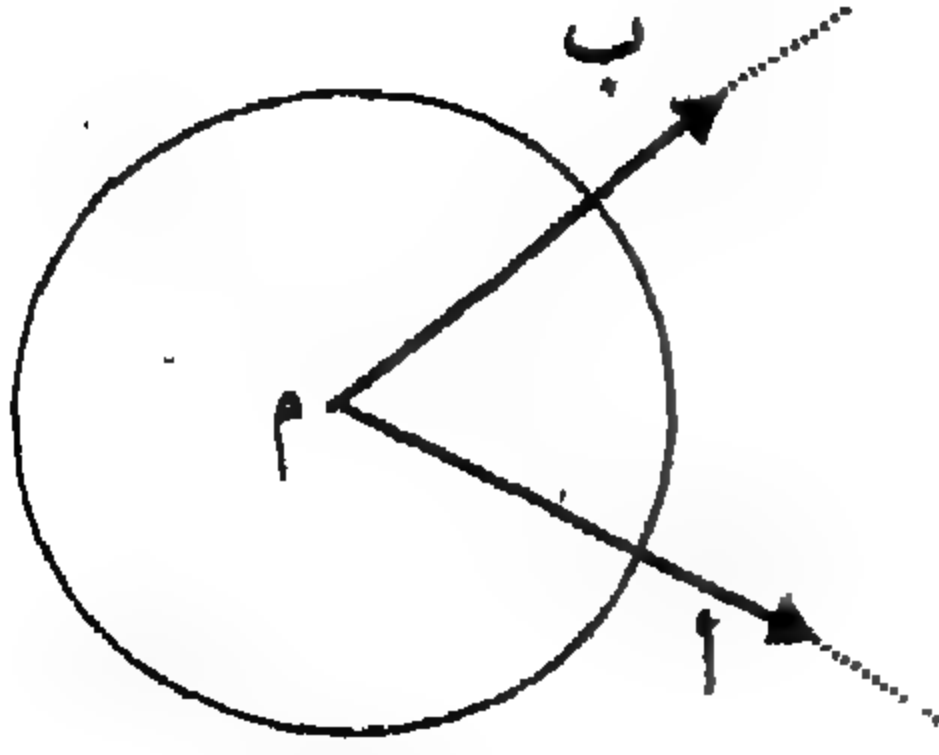
وسنعرض من براهين هذا القسم البرهان الأول: فقط وهو كما يلي:

لنفرض أن جسما مستديراً لا نهاية له، عندئذ تكون الخطوط الخارجة من مركزه إلى محيطه لا نهاية له، فإذا أخذنا أي خطين من هذه الخطوط فإننا سنجد أن التباين بينهما سيزداد كلما امتدا، وأنه سيصل إلى ما لا نهاية عندما يمتد الخطان إلى ما لا نهاية، هذا التباين (أي البعد بين طرفي الخطين المفروضين بمثابة نصفي قطرين في الجرم الدائري اللانهائي) عبارة عن جزء من محيط الدائرة اللانهائية المفروضة

والآن لو كان هذا الجرم متحركاً فإنه يحتاج لكي يقطع مسافة التباين اللانهائية بين الخطين (والتي هي جزء من محيط الدائرة اللانهائي) إلى زمان لا نهاية له، لأن البعد اللانهائي لا يقطع، فإذا كانت الحركة الدائرية للجرم الدائري اللانهائي مستحيلة ولكننا نرى السماء متحركة مستديرة وتتم الدورة، فلا بد إذن أن يكون الجرم الأول ذا نهاية^(٢).

(١) استغرقت براهين القسم الأول الصفحات الآتية من كتاب السماء والعالم بحسب ترقيم بيكر: ٢٧١ ب ١، ٢٧٣، ٢١٢، ويقابل هذا في نشرة الأستاذ بدوي الصفحات ١٤٨ - ١٥٨.

(٢) السماء والعالم، ٢٧١ ب ٢٧ - ٢٧٢، ٨٢. والشكل المرسوم غير موجود في المراجع التي اعتمدناها، وقد رسمناه بنية الإيضاح.



أما في براهين القسم الثاني^(١) (من كتاب السماء والعالم) فإن أرسطو يثبت أن لا أحد من العناصر الأربعة ولا هي جميعاً لا نهاية لها. ويقدم في هذا القسم ببرهانين:
البرهان الأول: يستند إلى فكرة أن العناصر تتحرك إلى أسفل أو إلى أعلى، وهذه حركات محدودة فالعناصر تتحرك إلى أماكن محدودة، فهي إذن محدودة متناهية.

أما البرهان الثاني: فيستند إلى فكرة أن الجرم اللانهائي له ثقل لا نهائي، وبما أن الثقل اللانهائي مستحيل، فالجرم اللانهائي مستحيل، ويستند أرسطو في إثبات استحالة الثقل اللانهائي على وجود علاقة بين الزمان والثقل في مجال الحركة، فيبين أن هناك تناسباً عكسياً بين ثقل الجرم المتحرك والزمان الذي يتم فيه قطع مسافة ثابتة، ومن ذلك يستتج استحالة وجود الثقل اللانهائي مستعينا بشيء من حقائق التناسب الرياضي.

أما براهين القسم الثالث^(٢) (من كتاب السماء والعالم) فهي قائمة على اعتبارات كلية في أبطال الجسم اللامتناهي.

ويريد أرسطو في براهين هذا القسم التي هي - في رأينا - برهان واحد متصل يحتوي على براهين جزئية، أن يبين أنه لا يمكن أن يكون هناك جسم لا نهاية له سواء كان بسيطاً أو مركباً من أجزاء؛ ويعتمد في ذلك على عدد من الحقائق التي أثبتها في كتاب الطبيعة وفي مواضع سابقة من كتاب السماء والعالم، وهي:

(١) أن كل جسم طبيعي له حركة طبيعية خاصة.

(٢) أن الحركات الطبيعية محدودة.

(١) استغرقت هذه البراهين الصفحات: ٦١٢٧٣ - ٣٠١٢٧٤ وفي نشرة الأستاذ بدوي من ص ١٥٨ - ١٦٥.

(٢) استغرقت هذه البراهين الصفحات ٣٠١٢٧٤ - ١٨١٢٧٦ وفي نشرة الأستاذ بدوي، ص ١٦٥ - ١٧٨..

(٣) أنه لا يوجد ثقل أو خفة لا نهاية لهما.

(٤) أنه لا يمكن أن يكون هناك نسبة بين اللامتناهي والمتناهي.

هذه هي براهين أرسطو عرضناها بإيجاز شديد، وواضح مما تقدم أن أرسطو والكندي يتفقان في نتيجة أبحاثهما في هذه المسألة وهي أن العالم متناه في عظمه وامتداده. ولكننا نجد بحثاً جديداً وبرهاناً جديداً على هذه المسألة عند الكندي^(١) لا نجد عند أرسطو وإن كان أرسطو قد اهتم بهذه المسألة، وأكثر من البراهين التي ساقها لإثبات ذلك. ثم إن الأسس التي قامت عليها براهين أرسطو مختلفة، فبعضها يعتمد على البراهين الجدلية، وبعضها يعتمد على النظر الطبيعي للموجودات، كاعتماده على نظريته في الأماكن الطبيعية، واعتماده على التلازم بين الجسم ومكانه، أو اعتماده على إثبات بطلان حركة الجرم الدائري اللانهائي، أو إثبات أنه ليس أحد من العناصر الأربعة لا نهائياً، وأن الثقل اللانهائي مستحيل، كما قدم أرسطو أيضاً مجموعة من البراهين تعتمد على أن الحركات الطبيعية محدودة وأنه لا يوجد ثقل لا نهائي، وعلى فكرة رياضية وهي أنه لا يوجد نسبة بين اللامتناهي والمتناهي.

وفي كل هذه البراهين نجد أرسطو فيلسوفاً طبيعياً لا أكثر، إلا في موضع واحد، حيث نجده يستخدم فكرة رياضية تساعد في توضيح هدفه (ونجد هذا في البرهان رقم ٢ من براهين القسم الثاني الموجودة في كتاب السماء والعالم)^(٢).

أما برهان الكندي الذي ساقه لنا لإثبات هذه المسألة، فهو يختلف تماماً عن براهين أرسطو كلها، وفيه يظهر لنا الكندي فيلسوفاً رياضياً، فقد عرض أولاً مقدمات بيّنة الواضوح وبرهن على صحتها برغم وضوحها في ذاتها - كما أشرنا من قبل - ثم بدأ يعالج المسألة علاجاً رياضياً خالصاً، وفي عرضنا لبرهانه بالصورة الرياضية الرمزية ما يثبت ما سبق لنا قوله عن طبيعة منهج الكندي وطريقته في البحث التي تختلف فيها إلى حد كبير عن أرسطو،

(١) انظر برهان الكندي على هذه المسألة فيما سبق.

(٢) انظر الصفحات ٢٧٣-٢٧٤ ب ٣٠ وفي نشرة الأستاذ بدوي الصفحات ١٥٩، ١٥، ١٦٥ س ٢.

فالأول يعتمد على النظر الرياضي في البحث الطبيعي، بينما الثاني يبنى تفكيره ونتائجه على النظر الطبيعي وحده.

ويرى الأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوي أن جرثومة برهان الكندي على تناهي جرم العالم موجودة عند أرسطو^(١)، وبرغم اطلاع الكندي على معظم مؤلفات أرسطو وبخاصة الطبيعية منها وبرغم اتفاقهما في كثير من نتائج أبحاثهما الطبيعية إلا أننا نجد أنفسنا أمام منهجين وطريقتين مختلفتين في البحث، كما سنرى أيضاً في غير هذه المسألة.

ثانياً: لا يوجد خارج (العالم) خلاء أو ملاء:

أ- رأي الكندي

يعني الكندي بالخلاء أنه "مكان لا متمكن فيه"^(٢) أي المكان الفارغ تماماً ويعني بالملاء الجسم الذي لا بد أن يكون في مكان^(٣).

ويرى الكندي أن قولنا "جسم الكل ليس خارجاً منه خلاء ولا ملاء"^(٤) قول لا يتمثل في النفس^(٥) أي إنه ليس موضوع تخيل، وإنما هو أمر أو قضية يصل إليها العقل بناء على مقدمات معينة والاستنتاج منها، وسنرى فيما يلي كيف استنتج الكندي هذه القضية.

- إبطال الخلاء:

يبدأ الكندي بالتأكيد على أن "المكان والمتمكن من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضاً"^(٦) وبما أن "الإضافة نسبة بين شيئين كل واحد منهما ثباته بثبات صاحبه"^(٧)، فإذا كان مكان ما لزم أن يكون المتمكن، والعكس صحيح أيضاً، أي إذا وجد المتمكن فلا بد من

(١) A. Badawi: Histoire de la Philosophie en Islam, II, pp. 412 - 413

(٢) رسائل الكندي الفلسفية، ج١، ١٩٥٠، ص ١٠٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١٠٩، ١١٩.

(٤) المصدر السابق، ص ١٠٩.

(٥) المصدر السابق، ص ١٠٩.

(٦) المصدر السابق، ص ١٠٩.

(٧) المصدر السابق، رسالة الكندي في حدوث الأشياء ورسومها، ص ١٦٧.

وجود المكان اضطراراً، وعلى ذلك فإن قولنا: "مكان لا متمكن فيه"^(١) وهو ما أسميناه الخلاء، مستحيل الوجود، لتناقضه لأن قولنا: مكان يستلزم وجود المتمكن فيه ضرورة، وقد قلنا مكان لا متمكن فيه، فهذا هو التناقض في قولنا.
فإذن الخلاء المطلق لا يمكن أن يوجد^(٢).

- إبطال الملاء خارج العالم:

يعتمد الكندي في إبطال وجود أجسام خارج جسم العالم أي ملاء، على فكرة أساسية عنده، وهي عدم وجود ما لا نهاية بالفعل، حيث قدم لنا في إثباتها برهاناً رياضياً الصورة^(٣).
يقول الكندي: جسم العالم إما أن يكون لا نهاية له في العظم أو يكون متناهي العظم، ولكن وجود ما لا نهاية له بالفعل مستحيل^(٤)، فلا بد أن يكون العالم متناهيًا في العظم، فلو قلنا إن خارجه ملاء، كان هذا الملاء جسماً، وسيكون هذا الملاء أو الجسم جزءاً من جرم الكل، فنضطر إلى القول إن بعد هذا الملاء ملاء غيره، وهكذا إلى ما لا نهاية له، وحيث أنه سيكون العالم لا نهاية له بالفعل، وقد قلنا إن هذا مستحيل^(٥).

فإذن ليس خارج جسم الكل ملاء، كما لا يوجد خارجه خلاء يستلزم وجود المتمكن فيه ضرورة، وقد قلنا مكان لا متمكن فيه، فهذا هو التناقض في قولنا.
فإذن الخلاء المطلق لا يمكن أن يوجد.

ونفي الكندي لوجود الخلاء يتفق مع مفهوم المكان عنده، فهو يعرف المكان بأنه "نهايات الجسم"^(٦)، وعلى ذلك فالمكان مرتبط بوجود الجسم، فحيث لا يوجد جسم لا يوجد مكان، ما دام المكان "نهايات الجسم"^(٧).

(١) رسالة الكندي في حدوث الأشياء ورسومها، ص ١٦٧.

(٢) انظر نص كلامه في هذه المسألة: ج ١، من رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٠٩.

(٣) انظر برهانه على تنامي جرم العالم وكل ما له كمية وصورة البرهان الرياضية فيما سبق.

(٤) بناء على البرهان الهام الذي يذكره في عدة مواضع من رسائله، انظر فيما سبق.

(٥) انظر: إبطال الملاء، في: رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، في الفلسفة الأولى، ص ١٠٩، ١١٠.

(٦) رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص ١٦٧.

(٧) المصدر السابق.

ولو كان المكان شيئاً يمكن أن يوجد منفصلاً عن الجسم لما صح برهان الكندي هنا في إبطاله وجود الخلاء.

وهكذا فالفراغ المطلق (أي الخلاء)^(١) في تصور الكندي لا وجود له في العالم الطبيعي ولا خارجه.

(١) مشكلة الخلاء والملاء. مشكلة قديمة في الفلسفة والعلم الطبيعي، فمن عصر ديمقريطس كان القول بوجود الخلاء هو القول المقبول وذلك لأن الحركة مستحيلة في الامتلاء^(٢).

وقد جاء أرسطو فرد على القائلين بوجود الخلاء وبخاصة الذريين، وقد كانت المشكلة عندهم متعلقة بوجود الخلاء عموماً، فهم لم يفرقوا بين الخلاء داخل العالم وخارجه، وذلك لأن العالم لا نهاية له في تصورهم، أما عند أرسطو فلما كان العالم متناهيًا فإنه فصل القول في المشكلة فنفى وجود الخلاء خارج العالم^(ب)، وداخله، فبين أن الحركة لا تكون في الخلاء - كما قال الذريون - بل لا بد من وسط ممتلئ (ملاء) تتم فيه الحركة وذلك لأن سرعة الجسم المتحرك تتناسب عكسياً مع كثافة الوسط الذي يتحرك الجسم خلاله، فإذا تحرك الجسم في خلاء (أي وسط كثافته صفر) فإن سرعته ستكون حيث لا نهاية، وهذه السرعة مستحيلة في هذا العالم^(ج). وقد فرق أرسطو بين المادة والمكان واعتبر أن للمكان - من حيث هو كذلك - حقيقة قائمة بذاتها ومنفصلة عن وجود الأجسام، لأن المكان أشبه بالوعاء للمادة. والواقع أن الفصل بين المكان والمادة يتبع عنه منطقياً القول بوجود مكان فارغ أي الخلاء ومع ذلك نجد أن أرسطو يرفض القول بوجود مكان فارغ أي خلاء في داخل هذا العالم أو خارجه.

ولذلك فيمكننا أن نعتبر أن في تصور أرسطو للمكان والخلاء شيئاً من التناقض. ولاختلاف مفهوم المكان عند الكندي عنه عند أرسطو اختلفت طريقة كل منهما في البرهنة على إبطال الخلاء وبرهان الكندي أكثر تماسكاً وأبعد عن التناقض من برهان أرسطو.

وفي العصور الحديثة نجد نيوتن يفرق بين المكان والمادة ويقول بوجود مكان مطلق^(٤) بالإضافة إلى وجود الأماكن النسبية، وهذا المكان المطلق له وجود قائم بذاته مستقل عن المادة، واتباع ذلك قوله بوجود حركة مطلقة وحركات نسبية^(٥) فهو يشبه أرسطو في هذا ولكنه استتبع من هذا الفصل بين المادة والمكان القول بوجود الخلاء وإمكان الحركة خلال الخلاء خلافاً لما استتبعه أرسطو، فكان استنتاجه منسجماً مع ما قرره من فصل بين المادة والمكان.

أما ديكارت فقد رأى أن الامتداد هو جوهر المادة^(٦)، والامتداد عنده ليس شيئاً قائماً بذاته وإنما هو صفة توصف بها المادة، وهي صفة جوهرية، فليس جوهر المادة أو الجسم قائماً في كون الشيء صلباً أو ثقيلاً أو ملوناً... وإنما فيما له من جوهر ممتد في الطول والعرض والعمق^(٧).

وفكرتنا عن المكان هي أنه امتداد، وحيث إن جوهر المادة أو الجسم هو الامتداد، وهو نفسه ما يفهم من المكان فالمكان والجسم شيئ واحد وعلى ذلك فلا وجود لمكان فارغ أو خلاء، بالمعنى الذي فهمه الفلاسفة من هذه الكلمة، في هذا الكون، بل إن المكان الفارغ عبارة لا معنى لها كالسعادة بغير كائن حساس يقال عنه إنه سعيد^(٨)، وهكذا أنكر ديكارت القول بالخلاء.

ويلفت انتباهنا هنا التشابه الكبير بين تصور الكندي وديكارت في مسألة المكان والخلاء، فكل منهما ربط المكان بالمادة أو الجسم وكل منهما رفض القول بوجود الخلاء، فعند الكندي أن المكان نهايات الجسم وعند ديكارت المكان هو ←

ب- رأي أفلاطون مع المقارنة برأي الكندي

وإذا انتقلنا إلى أفلاطون رأينا أنه لم يثر مشكلة الخلاء كما عند الكندي وأرسطو. ومسألة الخلاء مرتبطة بمفهوم المكان، ومفهوم المكان عند أفلاطون غامض وقد اختلف الشراح في تحديده^(١)، ومع ذلك فيمكننا استخلاص بعض النتائج من خلال كلامه عن المادة والعالم، وإن كنا لا نعتبرها نتائج نهائية، فمن ناحية وجود الخلاء أو الملاء خارج العالم فحده يقرر أن العالم لا يوجد خارجه أجسام أو عناصر عادية حتى لا تؤثر فيه فيفسد أو يشيخ^(٢)، هذا ينفي وجود الملاء خارج العالم، ولكن ماذا عن وجود الخلاء خارج كرة العالم؟ إن كلام أفلاطون لا يسمح بإجابة دقيقة، ولكن إذا اعتبرنا أن مفهوم المكان عنده هو التوحيد بين المادة والمكان، فإنه يمكن القول إنه لا يوجد خلاء خارج العالم، ولكن هذا المفهوم للمكان، في نظر كثير من الشراح، لا يمثل رأي أفلاطون.

← الامتداد أي الأبعاد الثلاثة، وعند الكندي أن قولنا "مكان فارغ" أو "مكان بلا تمكّن" قول متناقض وعند ديكارت أن المكان الفارغ قول لا معنى له.

فهل هذا التشابه مجرد توارد أفكار أم هو أمر له مبرراته؟ وأرى أنه حتى لو كان مجرد توارد في الخواطر والأفكار فيجب أن نبحث عن أسبابه.

أما العلم الحديث فإنه لا يؤمن بوجود مكان فارغ^(٣) برغم أنه يعتقد بالتركيب الذري للمادة، فمن حيث لا تكون مادة فإن شيئا ما يكون موجودا وعلى الأخص موجات ضوئية^(٤)، أو الموجات الكهرومغناطيسية.

(أ) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة زكي نجيب محمود مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ٢، ١٩٦٧، ص ١٢١.

(ب) انظر: إثباته لهذه المسألة فيما يلي.

(ج) انظر في ذلك كتاب الطبيعة ٢١٥/٢٤-٢١٦/١٢.

(د) هناك من فلاسفة الإسلام من يقول بالمكان المطلق وهو محمد بن زكريا الرازي.

(هـ) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص ١٢٧.

(و) ديكارت، مبادئ الفلسفة، نقلا عن بول جانيه وجبريل سياب: مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة يحيى هويدي، مكتبة الأنجلو، ١٩٦١، ص ٩٠.

(ل) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ١٢٣.

(م) المصدر السابق، ص ١٢٣.

(١) انظر: عبدالرحمن بدوي، أفلاطون، ص ١٧١-١٧٢، وانظر مقدمة ريفو ترجمة بريارة، ص ٩١-٩٨.

(٢) طيماوس ١٣٣، كورنفورد، ص ٥٢، ريفو، ص ٢١٧.

أما عن الخلاء داخل العالم فإن كلام أفلاطون عن طريقة صنع نفس العالم التي تمت بحسب نسب رياضية وإن بين هذه النسب مجالات أو فراغات لم يتم ملؤها^(١)، وكذلك ما ذكره من أن ذرات العناصر مركبة من سطوح هي أما مثلثات أو مربعات^(٢)، كل هذا يمكن أن نستنتج منه إمكان وجود الخلاء داخل العالم.

ويرى الأستاذ عبدالرحمن بدوي أن أفلاطون فهم المكان بوصفه الخلاء المطلق^(٣) لا على أنه المادة، وهذا الرأي يسمح بالقول بوجود الخلاء داخل العالم وخارجه.

ج- رأي أرسطو مع المقارنة برأي الكندي

أما أرسطو فقد اهتم بمسألة الخلاء، وبحثها بحثا مفصلا في الفصول ٦-٩ من المقالة الرابعة، وقد عرض حجج القائلين بالخلاء التي تتلخص في قولهم بأن الحركة المكانية تستلزم وجود الخلاء ضرورة، ثم فند أرسطو هذه الحجج وبين أن الحركة مستحيلة في الخلاء^(٤)، وبالتالي فالخلاء داخل العالم لا وجود له.

أما عن الخلاء خارج العالم فإن أرسطو يقرر كما تقدم القول أنه لا يوجد أجسام البتة خارج العالم، لأنها لو وجدت فإنها ستكون إما بسيطة أو مركبة، وستكون مواضعها هناك إما طبيعية أو عرضية، والموجودات أما إن تتحرك إلى أعلى أو إلى أسفل باتجاه الوسط أو بالحركة الدائرية، ولكن الجرم المتحرك بالحركة الدائرية لا يغير موضعه. ولذلك فلا يوجد أجسام دائرية خارج العالم، وعلى ذلك فإن وجدت أجسام خارج العالم فستكون من الأجسام المتحركة بالحركة المستقيمة، وهي العناصر الأربعة، ولكن هذا الموضع سيكون موضعا غير طبيعي لها، وعند أرسطو قاعدة مقررة، وهي: إذا كان موضع لشيء ما موضعا عرضيا فإنه يكون بالضرورة طبيعيا لغيره، وبناء على هذه القاعدة سيكون خارج العالم

(١) طيماوس ٣٦، مقدمة ريفو، ٥٩-٧٤، كورنفورد، ص ٦٦-٧٢.

(٢) طيماوس ٥٤ ج - ٥٥ ج، مقدمة ريفو، ص ١٠٦-١٠٨، كورنفورد، ص ٢٣٣-٢٣٤.

(٣) عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، ط ٤، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٤، ص ١٧٣.

(٤) يرى أرسطو أن سرعة الجسم تتناسب طرديا مع كثافة الوسط الذي يتحرك خلاله، وبناء على ذلك تكون سرعة الجسم

في الخلاء (كثافته صفر) غير متناهية وهو مستحيل، فالخلاء مستحيل، انظر تفصيلا أكثر في كتاب: Sir D. Ross:

Aristotle, PP. 87-89. وفي كتاب: ماجد فخري، أرسطوطاليس، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٨، ص ٤٤.

موضع طبيعي لأجسام غير العناصر الأربعة، وحيث إنه لا توجد أجسام غير العناصر الأربعة تتحرك بالحركة المستقيمة، فإنه لا توجد خارج العالم أية أجرام ولا يمكن أن توجد، وهكذا فخارج العالم لا يوجد ملاء كما لا يوجد خلاء، إذ المقصود بالخلاء هنا الشيء الذي ليس فيه شيء من الأجرام البتة، ولكنه يمكن أن يكون فيه^(١).

وهكذا لا يوجد خارج العالم خلاء أو ملاء في نظر أرسطو، وهذه النتيجة تتفق مع ما وصل إليه الكندي، لكننا نجد اختلافا بينهما في طريقة إثبات هذه النتيجة، فبرهان أرسطو يعتمد على فكرة الأماكن الطبيعية للعناصر وعلى أن الموضع غير الطبيعي لجسم هو بالضرورة موضع طبيعي لغيره، أما برهان الكندي فيعتمد على فكرة أساسية في 'علم الكون' عند الكندي، وهي عدم وجود عظم لا نهاية له بالفعل، وبالتالي تناهي جرم العالم. وللإنسان أن يقارن بين برهان الكندي على هذه المسألة وبرهان أرسطو لكي يلاحظ ما يميز برهان الكندي من وضوح وبساطة.

ثالثاً - شكل العالم:

أ- رأي الكندي

يعتمد الكندي في إثباته لكروية العالم على حقائق سبق له إثباتها ومعالجتها من قبل، واعتبرها مقدمات لإثبات كروية جرم الكل، وهذه المقدمات هي:

(١) أن الجرم الأقصى يتحرك بالحركة الدائرية حول المركز^(٢) أو الوسط.

(٢) لا يمكن أن يوجد جرم لا نهاية له، ولذلك فجرم الكل متناهي العظم^(٣).

(١) انظر هذا البرهان في كتاب السماء والعالم، الصفحات ٢٧٨ ب ٢٧٩-٢٥ ب ٤ وفي نشرة الأستاذ بدوي، ص ١٩١-١٩٥.

(٢) هذه القضية من القضايا المسلم بها عند الكندي وغيره ممن سبقه وجاء بعده، ولكن الكندي في كلامه في هذا الموضوع يقول: 'إن كان قد ثبت أن الحركة على الوسط للجرم الأقصى' (رسائل الكندي، ج ١، ص ٤٨) ولا نعلم إن كان أثبت هذه القضية بغير إثبات الملاحظة للكواكب وحركاتها، فليس في رسائله الموجودة بين أيدينا إثبات لهذه القضية، ويجوز أن يكون هناك إثبات ما في إحدى رسالة المفقودة.

(٣) سبق إثبات هذه القضية.

(٣) ليس خارج جرم الكل (العالم) خلاء ولا ملاء^(١).

ويعتمد الكندي في إثباته لهذه القضية بالإضافة إلى هذه المقدمات، على بعض الحقائق الهندسية الخالصة^(٢)، مما يجعل برهانه هنا برهانا رياضيا هندسيا، كما يدل على أثر الرياضيات في تفكير الكندي من حيث اعتماده على حقائقها في عدد من براهينه وأبحاثه المتعلقة بالطبيعة والعالم، ومن حيث استخدامه منهجها في تفكيره بوجه عام.

وفيما يلي إثباته لكروية العالم:

بما أن جرم الكل يتحرك حول مركز ثابت، لذلك فإن أبعاد نهاياته من المركز: إما أن تكون متساوية ليكون جرم الكل كرويا، وهذا مطلوب برهاننا.

وإما أن تكون أبعاد نهاياته من المركز غير متساوية فلا يكون الشكل عندئذ كرويا وإنما يكون شكلا ذا قواعد وزوايا^(٣).

ولكن جرم الكل الذي يتحرك حول مركزه الثابت مستحيل أن يكون ذا قواعد وزوايا، وإثبات ذلك كالآتي:

لنفرض أن جرم الكل ذو قواعد وزوايا كالشكل المرسوم الذي أمامنا وهو (أ ب ج د هـ)، ولتكن نقطة (و) هي المركز الذي يدور حوله هذا الجرم.

لو أنزلنا العمود (و ز) على (أ ب)، فإن (و ز) سيكون أصغر من (أ ب) لأن (أ ب) وتر المثلث (أ و ز) القائم الزاوية، والوتر هنا أكبر الأضلاع، لذلك يمكننا أن نمد (و ز) إلى النقطة (ح) بحيث يكون أ و = و ح.

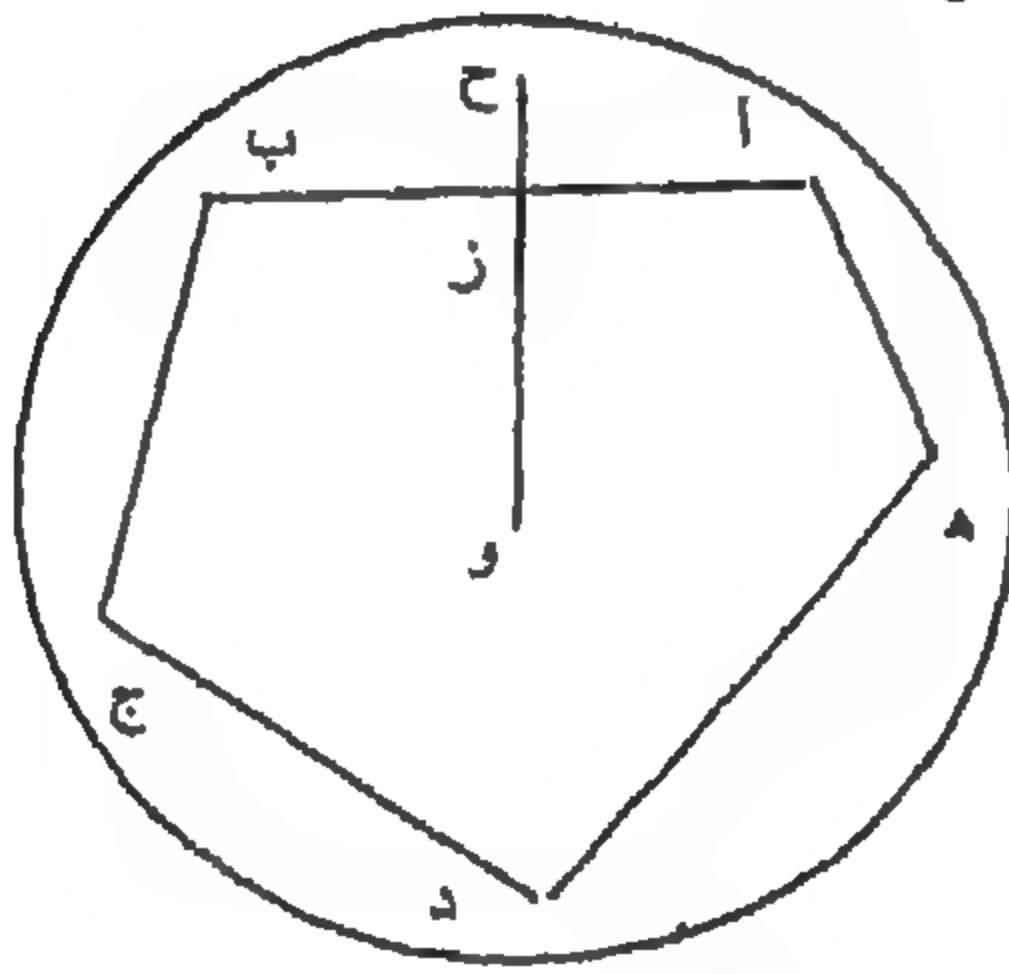
الآن إذا دار هذا الجرم حول الوسط (و) فإن نقطة (أ) ستنتقل وتصبح في مكان نقطة (ح) فحيث لا بد أن تكون المسافة (ز ح) كانت خلاء أو كانت ملاء أي إنها إما أن تكون

(١) انظر إثبات ذلك فيما سبق.

(٢) كخصائص الدائرة الهندسية وما يتعلق بها من أوتار وأقطار وأنصاف أقطار، وكذلك خصائص المثلث القائم الزاوية، وهو واضح في البرهان والشكل المرسوم معه.

(٣) يجب أن نلاحظ هنا أنه ليس من الضروري أن يكون كل شكل غير كروي شكلا ذا قواعد وزوايا كالشكل البيضاوي مثلا فإنه لا قواعد ولا زوايا له - كما وضع الكندي - ولكن البرهان الرياضي الذي قدمه فيلسوفنا هنا ينطبق بلا شك على كل شكل غير كروي سواء كان ذا قواعد وزوايا أو غير ذي قواعد وزوايا كالبيضاوي مثلا.

فارغة تماما لا جسم يشغلها أو أنه كان جسم يشغلها.
ولكن المسافة (ز ح) إنما هي مسافة فرض وجودها خارج جرم العالم قبل أن تتحرك نقطة (أ) وتنتقل إلى موضع نقطة (ح) وبما أنه لا يوجد خارج جرم العالم خلاء ولا ملاء، فإن مسافة (ز ح)، المفروضة خارج جرم العالم ليست خلاء ولا ملاء، وقد أثبتنا ضرورة أن تكون خلاء أو ملاء (بحسب فرضنا وهو جرم العالم ذو قواعد وزوايا)، فهذا خلف لا يمكن. فإذاً، ليس جرم الكل ذا قواعد وزوايا، لما نتج عن فرضه كذلك من الخلف، فلا بد إذن أن يكون كروي الشكل ضرورة^(١).



ب- رأي أفلاطون مع المقارنة برأي الكندي
أما أفلاطون فهو يرى أن شكل العالم كروي، كما تقدمت الإشارة، وذلك لأن الشكل الكروي أكمل الأشكال وأكثرها اتساقاً^(٢)، وهذا الرأي تتضح فيه النظرة اليونانية الفنية للكون، والفرق واضح بين كلام أفلاطون وبين ما قدمه الكندي لإثبات هذه المسألة.

ج- رأي أرسطو مع المقارنة برأي الكندي
أما أرسطو فقد قدّم ثلاثة براهين لإثبات كروية العالم ونحن نذكرها مستخلصة من كلامه وموضوعه على طريقة أكثر ملاءمة لتعبيرنا في هذا العصر، وفيما يلي بيانها:
(١) السطح الدائري: في نظر أرسطو، أتم السطوح وأولها فهو تام لأنه لا يمكن أن يزداد في محيطه، بينما السطوح الأخرى يزداد في الخطوط التي تحدها، وهو أول السطوح لأنه يحيط به

(١) انظر كلام الكندي في هذا البرهان، رسائل الكندي، ج ٢، ص ٤٩، ٥٠.

(٢) طيمائوس ٣٣ ب، كورنغورد، ص ١٥٤ ريفو، ص ٢١٨.

خط واحد، أما باقي أنواع السطوح فيحيط بها خطوط كثيرة؛ ولأن الواحد في أي نوع قبل الكثير بطبيعته وكذلك البسيط قبل المركب^(١).

ومثل هذا يقال في الجرم الكروي الفلكي" فهو أتم الأشكال الجرمية وهو أولها وقبلها، لأنه محاط بسطح واحد، أما باقي أشكال الأجرام فيحيط بها سطوح كثيرة. ولكن الشكل الأول لا بد أن يكون للجرم الأول والجرم الأول هو الذي في المحيط الأقصى للكل، فلا بد أن يكون كرويا، هذا بالإضافة إلى أنه يتحرك حركة دائرية^(٢).

وإذا كان الفلك الأقصى مستديرا كانت الأجرام المتصلة به المماسية له من الداخل مستديرة أيضا. وهكذا فالعالم ككل كروي الشكل.

هذا هو الدليل الأول^(٣) الذي أورده أرسطو، والذي تبدو فيه الأفكار المعتمدة على الخيال الرياضي الفني، وإن كان هذا الخيال يرجع إلى سابقه كأفلاطون والفيثاغوريين.

(٢) أما الدليل الثاني الذي أورده أرسطو على كروية العالم، فهو خال من العناصر الخيالية، ولكن قبوله مرهون بقبول الأفكار التي يعتمد عليها، فهو يعتمد على فكرتين أساسيتين في "علم الكون الأرسطي" وهما:

أ. أن الكل يتحرك حركة دائرية وهذا في نظر أرسطو أمر ملاحظ بالفعل^(٤).

ب. أنه لا يوجد خارج العالم لا خلاء ولا ملاء.

وبناء على هذه الأفكار، فإنه لو كان شكل الكل عدسيا Lentiform أو بيضاويا Ovirform أو أي شكل آخر، فإن أطراف هذا الشكل أثناء حركتها ستترك مكانها وتنتقل إلى موضع جديد، وقد كان هذا الموضع لا خلاء ولا ملاء، وهو الآن ملاء، وهذا مستحيل، وبالتالي لا بد أن يكون شكل الكل كرويا لأن الشكل الكروي هو الشكل الذي لا يغير موضعه في أثناء حركته الدورانية^(٥).

(١) السماء والعالم، ٢٨٦ ب ١٦-١٨، نشرة الأستاذ بدوي، ص ٢٣٨.

(٢) السماء والعالم، ٢٨٧ أ ٥-٥، نشرة الأستاذ بدوي، ص ٢٤٠.

(٣) انظر تفصيل الدليل في كتاب السماء الصفحات ٢٨٦ ب ١٠ - ٢٨٧ أ ١٣، وفي نشرة الأستاذ بدوي ص ٢٣٨-٢٤١.

(٤) وذلك حسب تصور العالم في ذلك الوقت طبقا للأحوال الظاهرة.

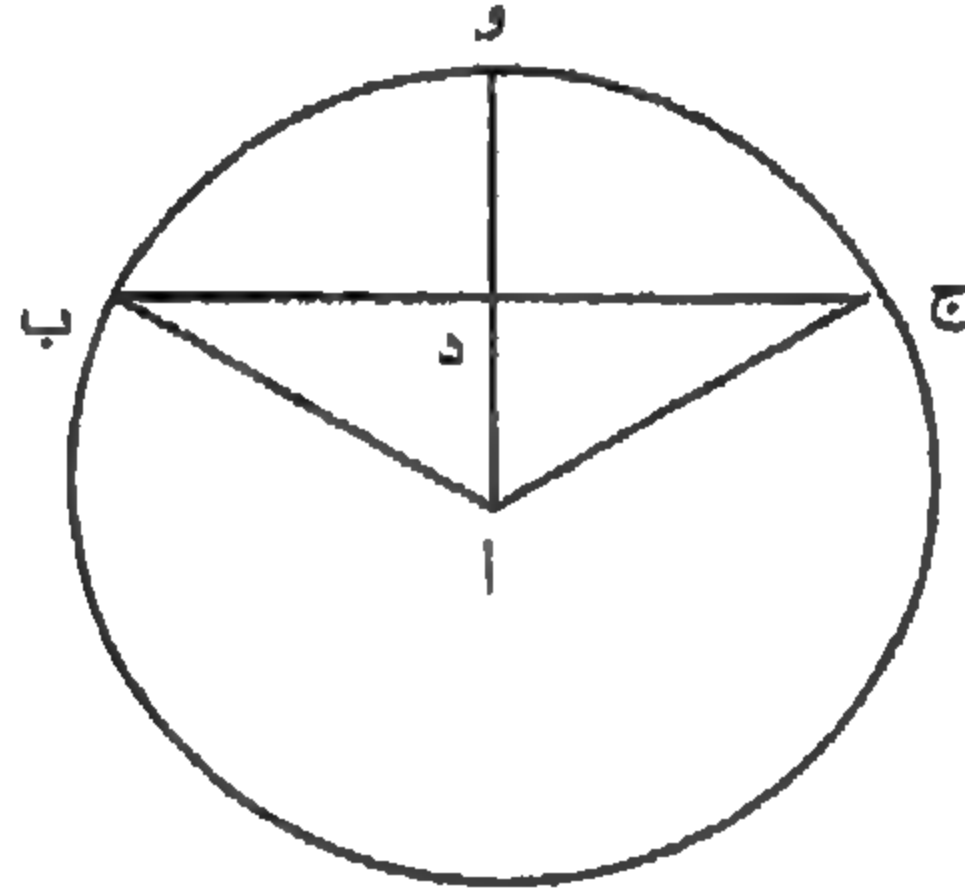
(٥) انظر المصدر السابق، ص ٢٨٧ أ ١١-٣٢، نشرة الأستاذ بدوي ص ٢٤١-٢٤٢.

(٣) وهناك دليل ثالث قدمه أرسطو وفيه يرى أنه يمكن استنتاج أن السماء كروية من ملاحظة الأجسام القريبة من الوسط، فنحن نرى أن الأرض محاطة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار، وهكذا...، فلا بد إن كان سطح الماء مستديرا أن يكون بناء على هذه القاعدة، هذا العالم كرويا.

ولذلك برهن أرسطو على أن سطح الماء كروي، وبرهانه كالاتي:

إن الماء يسيل إلى أسفل المواضع، وأسفلها هو أقربها من مركز الكل.

لنفرض أن مركز الكل نقطة (أ)، وإذن، فنقطتي ج، ب أبعد عن المركز من نقطة (د) لذلك فلو كان ماء عند نقطة ج فإنه يسيل إلى (د) ويظل الماء في السيلان بدون توقف إلى أن يصبح بُعد جميع نقاط سطوحه عن المركز متساويا، وهذا لا يكون إلا إذا اتخذ سطح الماء شكل سطح جـ و ب الذي هو سطح كرة، وهكذا لا بد أن يكون سطح الماء سطحا كرويا وبالتالي - كما أشرنا آنفا - أن يكون شكل العالم كله بناء على ذلك كرويا أيضا^(١).



وهكذا قدّم لنا أرسطو برهانا يعتمد على اعتبارات فنية مرتبطة ببعض الحقائق الرياضية، وهو البرهان الأول الذي تقدم ذكره وبرهانين آخرين يعتمدان على بعض المبادئ الطبيعية والهندسية.

أما الكندي فقدّم لنا برهانا يعتمد على بعض المبادئ الطبيعية والهندسية^(٢) أيضا، وبرهان الكندي هذا في جوهره يشبه برهان أرسطو، إلا أنه أوضح عرضا وأكثر دقة وإحكاما.

(١) انظر المصدر السابق، ٢٨٧-٣٢١ ب ١٥، نشرة الأستاذ بدوي ص ٢٤٢-٢٤٥.

(٢) انظر برهان الكندي هذا فيما سبق.

وهنا نلاحظ ملاحظة هامة تكشف لنا عن طبيعة تفكير الكندي ومنهجه في البحث، فهو- كما نحب أن نشير دائماً- يعتمد في براهينه كثيراً على استخدام الحقائق الرياضية ضمن هذه البراهين وكجزء داخل فيها ومتمم لها^(١)، هذا بالإضافة إلى أن الصورة التي يصوغ فيها براهينه صورة رياضية في كثير من الأحيان، ولهذا رأينا الكندي هنا يأخذ ببراهين أرسطو مع الاهتمام بعرضها عرضاً أكثر دقة ووضوحاً، بينما لم نجد أنه أخذ بشيء من براهين أرسطو في إثبات تناهي العالم على كثرة تلك البراهين وتنوعها، والسر في ذلك، فيما يبدو أن الكندي كان يأخذ ما يناسب طريقته ومنهجه في البحث والتفكير^(٢) ويدع ما لا يرتضيه أو ما يختلف عن طريقته في البحث، ولهذا رأينا في هذه المسألة تشابهاً بين براهين أرسطو والكندي.

رابعاً: بناء العالم وأقسامه الرئيسية

أ- رأي الكندي.

تصور الكندي لبناء العالم مأخوذ من تصورات اليونان وبخاصة تصور أرسطو له وتصحيحات بطليموس عليه^(٣)، فقد ترجمت معظم كتب أرسطو الطبيعية ومنها كتاب السماء والعالم إلى العربية في عصر الترجمة الأولى^(٤)، كذلك أيضاً أهم مؤلفات بطليموس ومنها كتاب المجسطي، وهذه المؤلفات اليونانية كانت معروفة للكندي.

العالم، في تصور الكندي، كما هو في تصور أرسطو، قسمان: "ما فوق فلك القمر" وما

(١) استخدام الكندي للرياضيات كجزء داخل في صميم بحثه أمر يستتج بسهولة من استعراض أبحاثه المختلفة. هذا بالإضافة إلى بعض الإشارات المتفرقة في كلامه على اعتماده على الرياضيات. ومن هذه الإشارات قوله في نهاية رسالته في أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل وهو: "ويمكن أن نبين أن جرم الكل كروي من الصناعة الرياضية، انظر: رسائل الكندي، ج ٢، ص ٥٣.

(٢) وهذا يتفق مع طريقته في التأليف التي أشرنا إليها فيما سبق.

(٣) انظر: A. Badawi: Histoire de la Philosophie en Islam, P. 418.

(٤) أشرنا فيما سبق إلى الترجمة العربية القديمة والتي نشرها الأستاذ المحقق الدكتور عبدالرحمن بدوي، وقد وجدنا في إحدى مخطوطات استنبول معلومات هامة عن تاريخ هذا الكتاب عند العرب، بالإضافة إلى التأكد من مترجم النشرة التي حققها الأستاذ بدوي وهو يحيى بن البطريق، وكذلك اللغة التي نقلت عنها الترجمة وهي من السرياني وقد فصلنا ذلك في بحث مستقل نشر بعنوان: معلومات جديدة عن كتاب السماء والعالم عند العرب، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، المجلد ٤، العدد ١٣، ١٩٨٤، جامعة الكويت.

"دون فلك القمر"، وهو عالم الكون والفساد، والكندي يتكلم عن وجود هذين القسمين في مواضع مختلفة من رسائله، معتبرا أن هذه حقيقة معروفة ومنتهية.

أما القسم الأول، ما فوق فلك القمر، فيمتد ما بين جضيض القمر إلى آخر نهاية جسم الفلك^(١)، وهو يشمل الأجرام السماوية التي يسميها الكندي "الأشخاص العالية"^(٢)، وهذا القسم لا يعرض فيه الكون والفساد أيام مدة زمانه الذي صير الله جل ثناؤه، له^(٣)، لأن هذه الأجرام من مادة ذات طبيعة ثابتة، كما سيأتي بيانه مفصلا، وهذه الأشخاص العالية منها الكواكب المتحركة^(٤) أو السيارة وهي التي تتحرك حركة دائرية حول مركز الكل، ومنها أيضا النجوم الثابتة^(٥) وهي التي تتحرك بحركة الفلك الأقصى الذي يسمى أيضا فلك النجوم الثابت^(٦).

أما القسم الثاني وهو "ما دون فلك القمر" فيتكون من أربعة عناصر عظام هي النار والهواء والماء والأرض وما هو مركب منها^(٧) وهذا هو ترتيبها ابتداء من جهة القمر، والأرض كروية، وهي "بأكملها واقعة في مركز الكل"^(٨) وسطوح العناصر الأخرى في تجمعاتها الطبيعية، كروية أيضا، فسطح الماء كروي وكذلك سطح الهواء والنار، وهذه الأربعة عناصر غير كائنة ولا فاسدة بكليتها^(٩)، ولكنها كذلك في بعض أجزائها فقط، وأما المركبات من العناصر الأربعة أعني الحرث والنسل والمعادن وما أشبه ذلك^(١٠) فهي كائنة فاسدة كأفراد وأشخاص، باقية كأجناس وأنواع^(١١).

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٦، ١٢١.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٢٠.

(٤) ورد ذكر هذه الأمور كلها في كتاب الكندي في الصناعة العظمى، مخطوط رقم ٤٨٣٠ / أياصوفيا، ص ٥٨ ظ.

(٥) المصدر السابق، ص ٥٨ ظ.

(٦) المصدر السابق، ص ٥٨ ظ.

(٧) المصدر السابق، ص ٢٢٠.

(٨) المصدر السابق، ص ٢٢٠.

(٩) المصدر السابق، ص ٢٢٠.

(١٠) المصدر السابق، ص ٢٢٠.

(١١) المصدر السابق، ص ٢٢٠.

ولكل عنصر من العناصر الأربعة طبائع، ستتكلم عنها أيضا فيما يلي.

ب- رأي أفلاطون مع المقارنة برأي الكندي.

أوضحنا أن تصور الكندي لبناء العالم الذي يرجع إلى تصورات اليونان، فإذا حاولنا معرفة تصور أفلاطون لبناء العالم وجدنا أنه يقرر أن العالم كروي الشكل، كما نجد عنده تفريقا بين القسم من العالم الذي يحتوي على الأجرام السماوية المتحركة بالحركة الدائرية، وبين القسم الآخر الذي يضم كرات العناصر الأربعة، فالأجرام السماوية مزودة بنفوس تنتج عنها الحركة الدائرية المنظمة^(١)، بينما العناصر الأربعة ليس لها نفوس، وهكذا - كما لاحظ بيرنت Burnet - نرى أن أفلاطون قدم لنا لأول مرة المفهوم الحاسم بأن طبيعة الأجرام السماوية مختلفة تماما عن طبيعة عالم ما تحت فلك القمر^(٢).

ج- رأي أرسطو مع المقارنة برأي الكندي.

أما تصور أرسطو لبناء العالم، فقد قدر له أن يظل التصور الصحيح في نظر الناس لفترة طويلة جدا، فقد تمسكوا به قرابة ستين جيلا^(٣)، لدرجة أن آراءه باتت تحمل طابع السلطة العليا التي لم يستطع أن يعارضها إلا أفراد قلائل اتصفوا بالجرأة^(٤)، وقد اقتنع المثقفون بأن الصورة التي رسمها أرسطو لهذا الكون هي الصورة التي يعيشون داخلها بالفعل. وقد ترك ذلك أثره في طريقة تفكيرهم وكلامهم، كما تمثل في منجزاتهم الأدبية والخيالية العليا^(٥)، لدرجة أن كثيراً من الباحثين يرون أنه لا بد من معرفة آراء أرسطو عن العالم لفهم تاريخ الفكر في التراث الغربي^(٦).

(1) John Burn: *Greek Philosophy*, London, 1932, P. 335.

(2) Ibid., P. 347.

(3) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ط ٢، ١٩٦٧، ص ٣٢٤.

(4) S. Sambursky: *The Physical World of the Greeks*, Trans. From the Hebrew by: Merton Dagut, London, P. 80.

(5) من هذه المنجزات الأدبية المشار إليها قصيدة ألفردوس لدانتي. انظر: رسل: المصدر المتقدم ٣٣٠.

(6) J. H. Randall: *Aristotle*, P. 145.

أما هذه الصورة التي رسمها أرسطو^(١)، فهي لا تكاد تختلف في جملتها عما رأيناه عند الكندي، فهو يرى أن العالم كروي الشكل وأنه يقسم إلى قسمين: ما فوق فلك القمر، ويشمل الأجرام السماوية المتحركة بالحركة الدائرية، وما تحت فلك القمر ويشمل كرات العناصر الأربعة: الأرض في الوسط وهي كروية ويليها كرة الماء فكرة الهواء فكرة النار.

والأجرام السماوية مكونة من عنصر غير العناصر الأربعة وهي لا تخضع للكون والفساد، أما عالم تحت فلك القمر فهو عالم الكون والفساد. وفي عالم ما فوق فلك القمر أفلاك كثيرة، قدر أرسطو عددها بستة وخمسين فلكا، بما فيها الفلك الأقصى^(٢)، الذي هو أعلى هذه الأفلاك، وقد أسماه أرسطو السماء الأولى، وسماه العرب الفلك الأقصى أو الفلك المحيط، وأدنى هذه الأفلاك إلى وسط الكل فلك القمر.

وإذا قارنا بين تصور الكندي وتصورات أفلاطون وأرسطو نجد تشابها في الصورة العامة: كروية العالم، وقسمته إلى قسمين مختلفين: ما فوق فلك القمر وما تحت فلك القمر، وفي الصورة التي رسمها أرسطو نجد تفاصيل أكثر مما نجده عند أفلاطون أو في رسائل الكندي الموجودة بين أيدينا.

ونجد أيضا بعض الاختلافات في التفاصيل الجزئية من ذلك عدد الأفلاك في القسم العلوي وعدد الكواكب السيارة، وهذه عند أفلاطون سبعة وعند أرسطو ستة وخمسون، أما بحسب ما لدينا من رسائل الكندي فلا نجد ذكرا لعدد الأفلاك أو الكواكب المتحركة وإن كان يذكر في رسالته في العلة الفاعلة للمد والجزر^(٣) خمسة منها.

ولا شك أن تصور الكندي لبناء العالم مأخوذ - كما ذكر الأستاذ عبدالرحمن بدوي بحق - من تصور أرسطو وتصحيحات بطليموس عليه^(٤).

(١) خصص أرسطو كتاب السماء والعالم المشار إليه فيما تقدم، ويرجع القارئ إلى بيان تصور أرسطو في العالم إلى تصدير الأستاذ بدوي لنشرته لهذا الكتاب من البداية إلى ص يد.

(٢) Edward Zeller: *Outlines of the History of Greek Philosophy*, Trans. By: R. Painer, 13th. Edition, London, 1963, P. 182.

(٣) رسائل الكندي، ج ٢، ص ١٢٠، ١٢٥، وهي القمر، والشمس، زحل، الزهرة، عطارد.

(٤) انظر فيما سبق، ص ٩٤.

على أنه يمكن القول إن الاختلافات بين أرسطو والكندي في تصور بناء العالم هي اختلافات فلكية، فالكندي كان فلكيا أيضا، وهو عرف أشهر كتب بطليموس الفلكية، أعني كتاب المجسطي، وألف حول موضوعاته كتابه في الصناعة العظمى^(١)، ولا شك أنه أصاب علم الفلك تطور منذ أيام أرسطو إلى زمان الكندي بالإضافة إلى أن العرب تلقوا تراثا في الفلك غير التراث اليوناني.

ونرى أنه من المفيد الإشارة إلى مصادر تصور أرسطو لبناء العالم بإيجاز، وفي ذلك يمكن القول إنها في جوهرها ترجع إلى آراء الفلكيين السابقين عليه والمعاصرين له^(٢)، ونذكر على سبيل المثال مصدر أهم فكرتين في تصوره: الأولى فكرة تقسيم العالم إلى قسمين، وهذه ترجع إلى أفلاطون كما لاحظ بيرنت^(٣)، والثانية فكرة الأفلاك المتحدة المركز وهذه ترجع إلى أيدكسوس Eduoxus^(٤).

خامساً: المكان

لم يعالج الكندي في رسائله الموجودة بين أيدينا مسألة المكان يبحث مستقل، كما نجد عند أرسطو الذي خصص لدراسة المكان جزءا كبيرا من المقالة الثالثة من كتاب الطبيعة فلا نجد سوى مبحث مختصر في رسالته في الجواهر الخمسة^(٥)، وهي رسالة ترجمت إلى اللاتينية في العصور الوسطى وفقد أصلها العربي، وما قدمه الكندي في هذه الرسالة هو اختصار شديد لرأي أرسطو في المكان، حيث يتابع الكندي في هذا الاختصار عرض أرسطو تماما.

(١) هذا الكتاب لا زال مخطوطا، ويقع ضمن مخطوط ٤٨٣١ / أيا صوفيا باستانبول، من ص (٥٣) و إلى ص (٨٠) ظ) وتحتوي صفحته على ٢٣ سطر بكل سطر ١٥ كلمة. وللكتاب مقدمتين الأولى قصيرة واستغرقت أحد عشر سطرا والثانية طويلة إذا استغرقت ٩ صفحات تقريبا وقد بين في هذه المقدمة ما يلزم أن يقدم من العلوم قبل دراسة الصناعة العظمى التي ألف فيها بطليموس كتاب المجسطي، كما بين فيها هدفه من تأليف هذا الكتاب وطريقته في ذلك حيث أكد - كما أشرنا سابقا - أنه لا يترجم وإنما يعرض أقوال السابقين على أقصد سبلها ويتم ما لم يتموه بقدر طاقته، وقد اطلعنا على هذا الكتاب واستفدنا منه في بعض المواضع من بحثنا.

(٢) Sir D. Ross: Aristotle, P. 96.

(٣) J. Burnet: Greek Philosophy, P. 347.

(٤) J. Burnet: Greek Philosophy, P. 347.

(٥) رسائل الكندي، ج ٢، ص ٢٦-٣٠.

وهذه الرسالة، كما يرى الأستاذ أبو ريدة هي "من أولى محاولاته في التأليف"^(١)، ويؤيد هذا الرأي ما نجده له في بعض رسائله الهامة - مثل رسالته في الفلسفة الأولى ورسالته في حدود الأشياء ورسومها، وهي رسائل كتبت أيام نضج الكندي الفكري والفلسفي، من آراء تختلف عما ورد في كتاب الجواهر الخمسة وخصوصا في مسألة المكان، ولذلك فإن هذه الآراء الأخيرة هي التي تعبر عن رأي الكندي.

أ- رأي الكندي في المكان:

يعرف الكندي في رسالته في حدود الأشياء ورسومها المكان بقوله: "المكان نهايات الجسم، ويقال: هو التقاء أفقي المحيط والمحاط به"^(٢)، ونرى في هذا القول تعريفين للمكان: الأول منهما هو قوله: "المكان نهايات الجسم" والثاني قوله: ويقال: هو التقاء أفقي المحيط والمحاط به" والتعريف الأخير هو تعريف أرسطو وإن كان ينقصه ما يفيد سكون الأفق المحيط^(٣)؛ وسنعتبر التعريف الأول معبرا عن رأي الكندي، لأنه أورده أولا دون ذكر أية لفظة أو عبارة تفيد التشكيك فيه، ولأن التعريف الثاني يبتدئ بما يوحي عدم اعتقاد حاكمه به، وهو ما تفيد كلمة "يقال"، كما أن التعريف الأول هو الذي يتفق مع ما ورد متفرقا عن المكان عند الكندي، من ذلك ما وصف به المكان من أنه محمول في الجرم^(٤)، أما لماذا أورد الكندي التعريف الثاني فلعل ذلك راجع إلى شهرة التعريف وذيوعه بين أوساط المتفلسفين. ويربط الكندي في موضع آخر، المكان بالجسم المتمكن فيه بقوله: "والمكان والمتمكن من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضا"^(٥)، ولذلك فالقول بـ "مكان لا متمكن فيه"^(٦) قول خاطئ ووجوده مستحيل، بل وأكثر من ذلك يرى الكندي أن المكان محمول في الجرم - كما سبقت

(١) رسائل الكندي، ج ٢، ص ١٧.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ١٦٧.

(٣) انظر: تعريف أرسطو للمكان فيما يلي.

(٤) رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٦.

(٥) المصدر السابق، ص ١٠٩.

(٦) نفس المصدر، ص ١٠٩.

الإشارة، وذلك في قوله "فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان... وجملة كل ما هو محمول في الجرم بالفعل فمتناه أيضا، إذ الجرم متناه"^(١).

ونستطيع أن نستنبط من أقوال الكندي المختصرة هذه في توضيح مفهوم المكان عنده ما يلي:

(١) إن المكان سطح لأنه نهايات الجسم وهو "ما له ثلاثة أبعاد"^(٢)، هي سطحه، كما أن نهايات السطح خطوط ونهايات الخطوط نقاط^(٣).

(٢) إن المكان لا يتفصل عن الجسم، إذ إنه نهايات الجسم التي هي سطحه ونهايات الجسم لا تنفصل عنه: كما أن قوله بأن المكان محمول في الجرم يفيد بأن وجود المكان تابع لوجود الجسم وأنه ليس له وجود منفصل عن الجسم.

(٣) إن طبيعة الجسم وطبيعة نهاياته التي هي مكانه طبيعتان مختلفتان، إذ نستطيع أن نتكلم عن الجسم وعن مكانه كأمرين منفصلين، أي إننا نستطيع فصلهما في الدهن برغم أنهما متلازمان معا في الوجود لا انفصالان، مثل ذلك مثل كلامنا عن الجسم وطبائعه، وعن الحركة فقط، أو الزمان فقط، وعلى ذلك يمكن أن نقول إن طبيعة المكان ليست مادية، ولكنها من طبيعة الامتداد.

(٤) إن المكان لارتباطه بالجسم، غير ثابت، خلافا لما عند أرسطو، فالجسم يتحرك وينتقل، وبالتالي فمكانه في تصور الكندي ينتقل بانتقاله ويتغير معه في حركاته المختلفة، لكنه مع ذلك لا يقع عليه الكون أو الفساد، شأن الأجسام الكائنة الفاسدة، لاختلاف طبيعته عن طبائع الأجسام المختلفة.

(٥) في ضوء تعريف الكندي يمكننا القول بأنه لا مجال للتفريق بين ما أسماه أرسطو "مكانا

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦٥.

(٣) لم نجد مثل هذا الرأي الذي قلناه في رسائل الكندي الموجودة بين أيدينا ولكنه يقول: (في ص ١٥٨ في الجزء الأول من الرسائل: "ونهاية البعد لا بعد" ومثل هذا يمكن أن يقال عن نهايات الجسم ونهايات السطح والخط، وهذا ما وضعه أرسطو في كتاب الطبيعة (١٣-٧١٢٠٩) ويرجع القارئ إلى شرح يحيى بن عدي لهذا الموضع من كتاب الطبيعة نشرة الأستاذ بدوي، ص ٢٨١.

عاما Common Place و "مكانا خاصا Proper Place" - كما سنذكر فيما يلي - ذلك أن كل جسم له مكانه، فأنا داخل الغرفة لي مكاني الذي هو نهايات جسمي، والغرفة لها مكانها الذي هو نهايات جرمها، وليس مكاني جزءا من جسم الغرفة.

(٦) يتبع النقطة السابقة رفض القول بمكان مطلق كالذي نجده عند الرازي الطبيب مثلا أو عند نيوتن، والأقرب إلى فهم الكندي بناء على ربطه الجسم بمكانه واعتبار المكان محمولا في الجسم، أنه يعتبر المكان أمرا نسبيا، فالمكان مكان لجسم ما، وبالتالي فيمكن القول - بحسب تفكير الكندي - إنه لو تصورنا عدم وجود أي جسم فلن يكون عندنا شيء نسميه المكان، فالكندي ليس من القائلين بوجود مكان مطلق.

ب- تعقيب على رأي الكندي في المكان:

سنحاول في هذا التعقيب إبراز ما تضمنه هذا التعريف الذي نكاد لا نجد له شيئا عند فلاسفة المسلمين القدماء، من تصور عميق لحقيقة المكان الغامضة، كما صرح بذلك أرسطو^(١) قديما وأينشتين حديثا^(٢).

لقد لفت انتباهنا إلى هذا، كلام لأينشتين كتبه في أول كتابه: *Relativity, The Special and The General Theory*، وهذا نص كلامه: "لقد أردت أن أوضح أن الزمان - مكان ليس بالضرورة شيئا يمكن أن ننحى وجودا منفصلا بطريقة مستقلة عن الأجسام الموجودة فعلا في دنيا المادة، إن الأجسام المادية ليست في المكان بل هي امتداد مكاني، وبهذه الطريقة يفقد تصور المكان الفارغ معناه"^(٣).

(١) الطبيعة: ٣٢١-٣٤٠.

(٢) ألبرت أينشتاين: النسبية، النظرية الخاصة والعامة، ترجمة رمسيس شحاته، مراجعة محمد مرسى أحمد، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٧، ص ١٤.

(٣) كتب أينشتين هذا الكلام في أول كتابه المشار إليه كتعليق بمناسبة الطبعة الخامسة عشرة لكتابه هذا وقد كتبت في ١٩٥٣، وهذا نصه من الترجمة الإنجليزية التي رجعتها إليها:

"I wished to show that space - time is not necessarily to which one can ascribe a separate existence, independently of the actual objects of physical reality. Physical objects are not in space, but these objects are spatially extended. In this way the concept "empty space" loses its meaning". P. vi.

وعنوان هذا الكتاب بالإنجليزية

(Einstein: *Relativity, The special and the General Theory*, Trans by: Robert W. Lawson, 1970).

وآينشتين يربط رأيه هذا بأفكار ديكارت حيث يقول:

"وهكذا لم يكن ديكارت بعيدا عن الصواب حينما اعتقد أنه يجب استبعاد وجود فضاء فارغ ... ولقد رأينا أننا لكي ندرك تماما اللب الحقيقي لفكرة ديكارت وكنها استوجب الأمر أن نلجأ إلى فكرة المجال كمثال للحقيقية مرتبطة مع مبدأ النسبية العامة، إذ ليس هناك مكان "خال من المجال"^(١).

إن الفكرة الأساسية التي ينطوي عليها رأي آينشتين ورأي ديكارت كلها متضمنة في تصور الكندي لحقيقة المكان: ففيلسوفنا لا يقر بوجود مكان فارغ على الإطلاق، وإن كانت فكرة 'المجال' عنده غير واردة، كما لم تكن واردة أيضا عند ديكارت بالمعنى المعروف في الفيزياء الحديثة، وكذلك فالكندي لم يكن يفهم المكان أبدا كشيء منفصل عن الجسم - كما ذكرنا - وإنما هو أمر تابع له، إذ هو محمول فيه، وهذا أيضا ما قرره آينشتين.

وهكذا نستطيع القول دون مبالغة أو مجاوزة للحقيقة، بأن تصور الكندي للمكان أقرب بكثير للآراء الحديثة من تصورات غيره من فلاسفة اليونان والمسلمين، وهذا يبين لنا دقة تفكير الكندي في ذلك العصر البعيد.

ج- رأي أفلاطون في المكان والمقارنة مع رأي الكندي

أما إذا انتقلنا إلى أفلاطون وجدنا أن مفهومه عن المكان من الأمور الغامضة جدا، فهو في محاوره طيماوس يتكلم عن المكان أو المحل Place كلاما لا يستطيع المرء أن يستخلص منه نتيجة ما بسهولة، هو يقول في طيماوس (ص ٥٢ أ-د)^(٢) بعد أن يذكر وجود المثل Forms والموجودات الحسية التي هي محاكاة Copies للمثل، ما يلي: "... وثالثا المكان الذي هو أزلي وغير قابل للفساد، ويوفر موقعا لكل الأشياء التي تحدث، وهو لا يدرك بالحواس بل بضرب من التفكير الهجين"^(٣)، ويؤكد أفلاطون أنه لا بد لكل موجود أن يكون في مكان ما،

(١) المصدر السابق، الترجمة العربية، ص ١٥٣، الترجمة الإنجليزية، ص ١٥٥-١٥٦.

(٢) Cornford، ص ١٩٢-١٩٨، ريفو، ص ٢٧١-٢٧٢.

(٣) طيماوس ٥٢ ب Cornford، ص ١٩٢، ريفو، ص ٢٧١، وعبارة التفكير الهجين تقابل بالإنجليزية بحسب ترجمة

Cornford عبارة Bastard reasoning.

وإنما لبس على الأرض، ولا في جهة من السماء، فهو ليس بشيء^(١).
فأفلاطون يميز بين ثلاثة أنواع من الموجودات:

الأول: المثل أو الصور Forms وهي ثابتة لا تتبدل ولا تبلى.

والثاني: وجود العالم الحسي الذي يشبه الوجود الأول من حيث هو محاكاة Copy للمثل، ولكنه موجود متغير متحول باستمرار.

أما الوجود الثالث: والذي ذكره في النص المتقدم، فهو المكان، وهو الوجود الذي تحدث فيه الصيرورة، وهو لا يدرك باللمس ولا يرى، أي لا يدرك بالحواس وإنما يدرك بنوع من التفكير الغريب غير الأصيل، فالخبرة الحسية لا تدركه وإنما تدلنا على أن الشيء لا بد أن يكون موجودا في مكان ما، فما ليس على الأرض ولا في جهة من السماء فهو ليس شيئا، كما أشرنا آنفا، والتفكير العقلي يبين لنا وجود المثل. أما معرفتنا بهذا النوع الثالث من الوجود فليست آتية لا من إدراك حسي ولا من تفكير منطقي سليم وإنما من نوع من التفكير غير الأصيل (Bastard) الذي يمكن أن يكون بسلب كل الصفات والتحديدات عن الموجودات المتغيرة المختلطة، ليبقى بعد ذلك شيء هو بمثابة المكان الذي تجري فيه الصيرورة (أي تكون الأجسام وفسادها)، ليس لهذا الوجود شكل أو تركيب خاص به، وإنما هو يتشكل بكل الأشكال الممكنة، وهذا الوجود - كما يرى أغلب الشراح - ليس شيئا آخر غير المكان الفارغ الذي يحوي بداخله الأشياء.

وفي مكان آخر من طيماوس (٥٠-٥١)^(٢) يتكلم أفلاطون عن القابل Recipient وهذا القابل ليس هو المثل Forms، وليس الأجسام الحادثة التي هي محاكاة Copies مصنوعة بحسب المثل، وإنما هي بمثابة وسط أو مجال Matrix يتغير ويتشكل بحسب الأشياء الداخلة فيه^(٣) ويشبهها أفلاطون بالأم كما يشبه المثل Models بالأب والطبيعة التي تنشأ بينها بالابن^(٤)، وهذه الأم أو القابل ليست أيا من العناصر الأربعة وهي صعبة الوصف

(١) طيماوس ٥٢ ب Conford، ص ١٩٢، ريفو، ص ٢٧١.

(٢) Cornford، ص ١٨٥-١٨٧. ريفو، ص ٦٧-٦٨.

(٣) طيماوس: ٥٠ ج، Confrod ص ١٨٥، ريفو، ص ٦٧.

(٤) طيماوس: ٥٠ ج، Confrod، ص ١٨٥، ريفو، ص ٦٧.

والتحديد، وأصح ما يمكن أن يقال فيها هو أنها تبدو لنا في صورة هذا العنصر وذاك من العناصر الأربعة، فنقول أنها نار إذا ظهر جزء منها مشتعل، ونقول أنها ماء إذا ظهر جزء منها سائل وهكذا^(١).

فنحن نلاحظ هنا ثلاثة أنواع من الوجود: المثل والأشياء الحادثة والقابل Recipient، وفي الفقرة السابقة رأينا ثلاثة أنواع من الوجود: المثل والأشياء الحادثة والمكان فهل المكان هو ما أسماه القابل، أي المادة اللامتعينة القابلة لأن تغير هذا أو ذاك من العناصر؟ أم أن المكان يختلف عن القابل فكان محل فارغ.

أغلب الشراح مثل تسلر Zeller ولويس روبان^(٢)، وكذلك بول جانيه وجبريل مياي في كتابهما مشكلات ما بعد الطبيعة وبيرنت Burnet^(٣) اعتبروا أن أفلاطون يوحد بين المادة والمكان على نحو ما عند ديكارت، تقريبا، من توحيد الجوهر والامتداد، وهذا كذلك ما فهمه أرسطو من طيماوس حيث رد على أفلاطون بأن المرء لا يستطيع أن يوحد لا بين المكان ومادة الجسم ولا بين المكان وحد الجسم الخارجي، فأرسطو فهم أفلاطون على أساس أنه يعتبر المكان والمادة شيئا واحدا.

ومن الذين رأوا غير هذا الرأي تايلور Taylor، فهو يرى أنه ليس حقا أن أفلاطون يوحد بين المادة والمكان ويوافق على ذلك 'روس' D. Ross^(٤)، ومثل ذلك ما يراه الأستاذ عبدالرحمن بدوي، وسبقت الإشارة إليه من أن أفلاطون فهم المكان ووصفه الخلاء المطلق^(٥). لا على أنه والمادة شيء واحد.

وأما الأستاذ ريفو فيرى في مقدمته لترجمة طيماوس أن أفلاطون لو أراد أن يكلمنا عن المكان الفارغ أو عن الجوهر المادي للأشياء لما وجد صعوبة في ذلك، ولكنه - هكذا يقول ريفو - أخذ على نفسه أن يبين لنا كيف أنه من التشتت المنطقي الناتج من مفهوم الآخر

(١) طيماوس: ٥٠ ج، Confrod، ص ١٨٧، ريفو، ص ٢٦٨.

(٢) مقدمة ريفو لطيماوس، الترجمة العربية، ص ٩٦.

(٣) بول جانيه وجبريل مياي، مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة يحيى هويدي، مكتبة الأنجلو ١٩٦١، ص ٨٠.

(٤) Burnet, P. 344 حيث يقرر أن المادة الأولية في طيماوس هي مكان في ثلاثة أبعاد، ولا شيء غير هذا.

(٥) الطبيعة، ٢٠٩ ب ١٢، وانظر شرح D. Ross في كتاب Aristotle's Physics، ص ٥٦٦.

يصدر من التشتت الطبيعي بدوره، أي استحالة وجود شيئين مختلفين في محل واحد معا^(١)، ويقرر الأستاذ ريفو بعد ذلك أنه ليس للمكان كيان خاص، وهو إذا توخينا الضبط ليس جوهرًا جديدًا يضاف إلى جوهري: المثل Forms والحادثات المتغيرة Bodies or Copies، ولكن يفرض عليهما بضرب من الحتمية الباطنة أن تتكاثرًا بالتفوق، وهذه هي الضرورة التي يتكلم عنها أفلاطون ويروم أن يسلط عليها الأضواء، "ولا تهدف استعاراته إلا إلى إفهامنا إياها، فينتج عن ذلك أن تبدو استعاراته ملتبسة، بعضها ينطبق على الامتداد وبعضها على المادة، في حين أن أفلاطون (في نظر ريفو) لا يقصد لا المكان ولا الجوهر"^(٢).

وتفسير ريفو هذا يتمشى مع مذهب أفلاطون في القول بعالمين: عالم المثل وعالم الواقع المحسوس، كما يتمشى مع الفكرة الرئيسية لمحاورة طيماوس، وهي أن العالم نشأ من نماذج فعل الضرورة والعقل Necessity and Reason، ولكن التفسير الأول أعني التوحيد بين المكان والمادة هو التفسير الأكثر تمثيلاً مع نصوص أفلاطون نفسها.

والواقع أن تقرير أي التفسيرين هو الذي يتصوره أفلاطون، يعود بنا إلى مشكلة عامة بالنسبة لشرح نصوص أفلاطون وفهمها، وهي: هل نأخذ كلامه بظاهر دلالات الألفاظ، أم نعتبره إشارات وتمثيلات تقربنا من الحقيقة أو تشير إليها؟ .. من هنا نجد أن كلا من التفسيرين السابقين بشأن المكان، يمثل أحد الاحتمالين، ونحن نميل إلى فهم أفلاطون بحسب الاتجاه الأول (ظاهر دلالات الألفاظ)، وإن كنا نرى أنه لا يصح إهمال الجانب الآخر في التفسير نهائياً، بل نستأنس به في فهمنا لأرائه، وشرحها دون ما مبالغة أو تكلف.

مما تقدم يتبين لنا مقدار ما في تصور أفلاطون للمكان من غموض وعدم تحديد، فنحن إذا نظرنا إلى مفهوم الكندي للمكان، وجدناه محددًا لا ينطوي على مثل ما عند أفلاطون من غموض.

وقد نميل إلى اعتبار أن أفلاطون يوحد بين المكان وبين الجسم، فإذا قارنا هذا المفهوم مع ما وضعناه للكندي في أمر المكان لاحظنا الآتي:

(١) مقدمة ريفو لطيماوس، الترجمة العربية، ص ٩٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٧.

١ - أفلاطون يوحد بين المكان والمادة، أما الكندي فيربط المكان بالجسم، لكنه لا يوجد بينهما فالمكان لازمة من لوازم الجسم لكن طبيعته غير طبيعة الجسم.

٢ - لا يستتج من كلام أفلاطون حول المكان قوله بالمكان المطلق، وكذلك الكندي، هذا فضلا عن عدم تصريح أي منهما بذلك.

٣ - يمكن أن نجد جذور رأي الكندي في المكان عند أفلاطون، وتوضيح ذلك كالآتي: لقد انتقد أرسطو، في كتاب الطبيعة رأي أفلاطون في المكان مينا وجوه الفهم الممكنة لتصور أفلاطون ثم رفضها، فقد بين (أرسطو) أن المرء لا يستطيع أن يوحد بين المحل (المكان) وبين حد الجسم أو غلافه - أي من بعض الوجوه شكله - ولا بينه وبين محتوى ذلك الغلاف أي المادة^(١).

وبتأمل تعريف الكندي نجد أنه قريب جدا من القول بتوحيد المكان وحد الجسم أو غلافه أو شكله، فنهايات الجسم ليست جسما بحسب تصور الكندي، وإنما هي سطوح كما أوضحنا آنفا، وهي التي تحدد شكله من الخارج، فإذا كانت هذه السطوح هي المكان عند الكندي فإننا يمكن أن نستتج إحدى نتيجتين:

أ- أن يكون الكندي تأثر في رأيه هذا برأي أفلاطون مباشرة، من اطلاعه على طيماوس أو مختصراتها.

ب- أن يكون تأثر بذلك من كلام أرسطو الذي ساقه في كتاب الطبيعة.

وفي كلتا الحالتين نجد الأثر الأفلاطوني في تصور الكندي لمفهوم المكان.

ومع الإقرار بوجود هذا الأثر الأفلاطوني إلا أنه يجب أن نذكر أن كلام الكندي أكثر وضوحا وبساطة ودقة وتحديدا من كلام أفلاطون الغامض الذي يقبل أكثر من تأويل بدليل اختلاف آراء الشراح، وهذا أمر طبيعي، فأفلاطون أديب شاعر قصاص بينما الكندي عالم صارم يلتزم بمنهج محددة في بحثه العلمي.

(١) مقدمة ريفو لطيماوس، ص ٩٨، وانظر كتاب الطبيعة، ص ٢٠٩ ب ٥-٢٣.

د- رأي أرسطو في المكان والمقارنة مع رأي الكندي

وإذا انتقلنا لأرسطو وجدنا عنده بحثا مستفيضا في مسألة المكان في المقالة الرابعة من كتاب الطبيعة^(١)، وسنعرض فيما يلي رأيه في المكان، معتمدين على كلامه المشار إليه في كتاب الطبيعة، ونورد ذلك في نقاط جزئية مسيرين في ذلك بحث أرسطو مع شيء من الاختصار:

أ- المكان موجود:

يثبت أرسطو أولا أن المكان موجود، وهذه هي أدلته^(٢):

١ - انتقال الأجسام من مواقعها وحلول أحدها محل الآخر يثبت أن المكان أو الموضع شيء غير الأجسام التي تتعاقب عليه.

٢ - الحركة الطبيعية للعناصر الأربعة هي إما إلى فوق خارجا من الوسط أو إلى أسفل باتجاه الوسط، هذه الحركات تدل على وجود المكان وتميزه عن الأجسام.

٣ - تعريف الخلاء بأنه "مكان خال من الجسم"^(٣)، إقرار بوجود المكان.

ب- الحجج التي تشككنا في وجود المكان^(٤):

(١) إذا قلنا: كل جسم في مكان، والجسم ماله ثلاثة أبعاد، فالمكان لا بد أن يكون كذلك، (أي له ثلاثة أبعاد)، لكن المكان ليس جسم لأنه لو كان جسما لكان جسمان في مكان واحد بعينه وهذا محال ... فماذا يكون المكان إذا لم يكن جسما؟

(٢) إذا قلنا بوجود مكان للجسم، فنهايات الجسم سيكون لها مكان: فالسطح نهاية الجسم، والخط نهاية السطح، والنقطة نهاية الخط، ولذلك ستكون النقطة في مكان، ولكن النقطة ليس لها طول ولا عرض ولا ارتفاع، فإذا كانت النقطة ومكانها شيئا واحدا،

(١) استغرق بحثه في المكان الفصول الخمسة الأولى من المقالة الرابعة وهي من ص ٢٠٨ إلى ص ٢٦١ و١١٣ ١١١ وتقابل هذه في نشرة الأستاذ بدوي (٢٧١-٣٣٨).

(٢) الطبيعة: ٢٠٨ ٢٦١-٢٠٩، وفي نشرة الأستاذ بدوي ص ٢٦١-٢٧٤.

(٣) الطبيعة: ٢٠٨ ب ٢٧، وفي نشرة الأستاذ بدوي ص ٢٧١. وهذا النص والنصوص التالية من كلام أرسطو في المكان عن الترجمة الإنجليزية لكتاب الطبيعة المشار إليها فيما سبق ص ٨٠٥.

(٤) هذه الحجج وردت في الصفحات ٢٠٩-٣٠١، وفي نشرة الأستاذ بدوي ص: (٢٧٨-٢٨٠).

وبالتالي ستكون الخطوط والسطوح والأجسام هي وأماكنها شيئاً واحداً، وفي هذه الحالة لا يكون المكان شيئاً آخر يختلف عن كل منها^(١).

(٣) ليس المكان من الأشياء المعقولة لأن هذه لا مادية ولا مقدار لها أصلاً، ولا هو كذلك من الأشياء المحسوسة التي من العناصر الأربعة أو مركباتها.

(٤) ليس المكان سبباً لأي شيء من الموجودات فهو ليس أيّاً من العلل الأربع.

(٥) حجة زينون التي يقول فيها: "إن كان كل شيء موجوداً له مكان، فالمكان أيضاً سيكون له مكان، وهكذا إلى ما لا نهاية"^(٢).

(٦) إن كان كل جسم في مكان، فمكان الجسم إلزامي سينمو بنموه، ذلك أن مكان الجسم لا أصغر منه ولا أكبر.

ج- المكان العام والمكان الخاص:

يقال المكان على وجهين: مكان عام ومكان خاص. فأول ما فيه الشيء^(٣) هو مكانه الخاص. والمكان العام هو الذي فيه الأجسام كلها^(٤)، ويطلق لفظ المكان في الغالب على المكان الخاص.

د- المكان ليس هيوّلي ولا صورة:

بما أن المكان هو أول حاوٍ لكل واحد من الأجسام، فإنه نهاية^(٥)، ولذلك قد يظن أنه الصورة وقد يظن أن المكان هو الهيوّلي، إذا اعتبرنا المكان امتداد العظم^(٦)، ولكن المكان ليس أيّاً من الهيوّلي أو الصورة، لأنهما لا يفارقان الجسم، بينما المكان مفارق له، ولو كان للمكان صورة لكان يفسد إذا انتقل الجسم من حالة إلى أخرى.

هـ- ماهية المكان وتعريفه:

(١) الطبيعة: ١٢١٢٠٩-١٣. وفي نشرة الأستاذ بدوي ص ٢٧٩.

(٢) الطبيعة: ٢٠٩ أ س ٣٣. نشرة الأستاذ بدوي ص ٢٨١.

(٣) الطبيعة: ٢٠٩ أ س ٣٣. نشرة الأستاذ بدوي ج ١، ص ٢٨٤.

(٤) المصدر السابق، ٢٠٩ أ س ٣٢، نشرة الأستاذ بدوي ص ٢٨٤.

(٥) الطبيعة: ٢٠٩ ب س ١-٢.

(٦) المصدر السابق، ٢٠٩ ب س ٦-٧.

١ - الصفات التي للمكان وليست لغيره^(١):

١. المكان يحوي الشيء الذي هو مكان له وليس هو جزءا منه أو شيئا منه.

٢. المكان الأول (الخاص) للجسم ليس بأصغر ولا أكبر منه.

٣. يمكن أن يبقى المكان بعد الشيء وهو منفصل عنه^(٢).

٤. المكان له فوق وأسفل، والأجسام لها أماكن طبيعية تنتقل إليها وهي إما فوق وإما أسفل.

و- تعريف المكان:

المكان والتمكن متماسان وليست نهاياتهما واحدة، فهناك سطح للحاوي (المكان)، وسطح للمحوي (التمكن)، وليس أحدهما جزءا من الآخر، وعلى ذلك فتعريف المكان هو: الحد الداخلي غير المتحرك للحاوي^(٣)، أي إن المكان هو نهاية الشيء المحتوي المماسية لنهاية الجسم المحتوي، وهذا الشيء المحتوي ساكن غير متحرك، فالمكان عند أرسطو أشبه ما يكون بالوعاء الذي يحوي بداخله شيئا ما، كالقارورة مثلا، إلا أن الوعاء يمكن أن يطلق عليه مكان متحرك إما المكان فهو وعاء غير متحرك - كما يوضح روس Ross^(٤)، فالمكان له صفة السكون.

هذا عرض موجز لبحث أرسطو في المكان وتصوره لماهيته، وقد سبقت الإشارة إلى أن عند الكندي في رسالته في الجواهر الخمسة بحثا موجزا عن المكان يمكن اعتباره ملخصا شديدا للإيجاز لبحث أرسطو في المكان كما ورد في كتاب الطبيعة، كما سبق لنا عرض تصور الكندي الخاص به ومفهومه للمكان.

والآن، إذا نظرنا إلى تعريف كل من أرسطو والكندي للمكان، فإننا نجد تعريفين مختلفين، ينطوي كل منهما على خصائص معينة للمكان، كما سبق أن رأينا في عرض رأي كل منهما.

(١) الطبيعة، ٢١٠ ب ٣٥-٢١١ (٦).

(٢) نفسه، ٣١٢١١.

(٣) هذا التعريف هو ترجمتنا للنص المأخوذة من الترجمة الإنجليزية وهذا نصه:

The Innermost motionless boundary of what contains (212 a 20 - 210).

وفي الترجمة العربية القديمة نجد ما يقابل هذا الكلام كالاتي: نهاية الخط، إذا، غير المتحركة الأولى نشرة بدوي ص ٣٢٥.

(٤) Sir D. Ross: Aristotle; P. 86.

ووجه الشبه الذي نراه، بين مفهوم الكندي وأرسطو للمكان، هو كون المكان سطحاً عند كل منهما، لكن هناك اختلافات كثيرة بعد هذا، أولها: إن هذا الطسح في نظر أرسطو ساكن بينما هو عند الكندي متحرك لارتباطه بالجسم، وثانياً: إن المكان عند أرسطو سطح غير سطح الجسم بينما هو عند الكندي سطح الجسم نفسه.

ومن أهم الفروق بين تصور أرسطو والكندي، والتي تميز تصور فيلسوفنا هو تأكيدهما على ارتباط المكان بالجسم وجعله لازمة من لوازمه، بينما أرسطو يؤكد أن المكان شيء غير الجسم وهو يجعله أشبه بالوعاء الفارغ الذي لا يتحرك أبداً، لكن تتعاقب عليه الأجسام المختلفة، وأرسطو في هذا لم يرتفع كثيراً عن النظرة العادية في تصوره للمكان، ولا شك أن الكندي في تصوره هذا للمكان أقرب إلى الآراء الحديثة من أرسطو بدرجة كبيرة جداً، كما أوضحنا فيما تقدم.

وهناك فرق آخر: فأرسطو يميز بين المكان العام والخاص - كما بينا آنفاً - ومثل هذا التمييز لا نجده عند الكندي، في رسائله الموجودة بين أيدينا، ويمكن اعتبار الكندي من القائلين بالنظرة النسبية للمكان، إذ كل جسم له مكان خاص به، بينما أرسطو، الذي يفصل بين المكان والجسم ويجعل المكان أمراً ثابتاً، لا يمكن اعتباره من الناظرين إلى المكان نظرة نسبية، بل هو أقرب إلى النظر إلى المكان نظرة مطلقة، وإن كان لا يمكن اعتباره (أرسطو) أيضاً من القائلين بمكان مطلق، ذلك أن وجود المكان العام عنده متعلق بوجود العالم المتناهي ويتوقف عليه، لأنه لا يوجد خارج هذا العالم خلاء أو ملاء^(١) فليس المكان العام الذي يشمل كل الأمكنة، عند أرسطو، مكاناً مطلقاً، بل هو مكان مقيد بمحدود العالم المتناهي.

والحق أن أرسطو قد نبه للرأي الذي قاله الكندي فيما بعد عن المكان ولكنه (أرسطو) رفض هذا الرأي بعد أن ناقشه على أساس أنه لا يجوز أن يصبح الجسم ومكانه شيئاً واحداً وأن الجسم يمكن أن يتفصل^(٢) عنه، ومناقشة أرسطو لهذا الرأي الذي رفضه تبين أن في ذهن أرسطو من الأساس فكرة الفصل بين الجسم والمكان.

(١) بينس: مذهب الذرة عند المسلمين، ص ٤٧.

(٢) الطبيعة: ٢٠٩ ب ٣٣.

ولا نشك في أن يكون الكندي قد عرف مناقشة أرسطو^(١) هذه على نحو مباشر أو غير مباشر - كما أسلفنا آنفا في المقارنة بين رأي الكندي وأفلاطون في المكان^(٢)، وسواء كان اطلاع الكندي على آراء أرسطو في المكان مباشرا أو غير مباشر، فإن تصور فيلسوفنا للمكان يدل على أنه لم يكن متابعا لأرسطو في أفكاره يشرحها أو يفسرها أو يلخصها في مصنفاته فقط، وإنما يدل، كما صرح فيلسوفنا في أكثر من مناسبة^(٣)، على أنه كان يقف من آراء السابقين موقف الناقد المتفحص، يأخذ منها ما يراه حقا وصوابا ويترك ما كان في تصوره غير ذلك.

سادساً: الزمان

بحث الكندي في أمر الزمان خلال بحثه في مسألة حدوث العالم، وذلك لأن النتيجة النهائية التي سيصل إليها الكندي بشأن العالم حادثا كان أو أزليا، تعتمد على مفهوم الزمان وبيان إن كان متناهيا أو لا متناهيا.

أ- رأي الكندي في الزمان

الزمان عند الكندي "عدد الحركة"^(٤) ويعني بذلك "مدة تعدها الحركة"^(٥)، وهذه المدة غير ثابتة الأجزاء^(٦)، كما يقول فيلسوفنا في رسالته "في حدود الأشياء ورسومها"^(٧)، ويعني الكندي بالمدة^(٨) المقدار الزماني المقدر عن طريق الحركة والذي يبقى خلاله الجرم موجودا. أو الذي

(١) وردت هذه المناقشات في الصفحات ٢٠٩ ب ١٠ - ١١٢١٠ من كتاب الطبيعة، وفي نشرة الأستاذ بدوي ص ٢٨٥ - ٢٨٨.

(٢) انظر فيما تقدم، ص ١٠٤.

(٣) انظر أقواله في هذا فيما تقدم ص ٥٣.

(٤) رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٧.

(٥) المصدر السابق، ص ١١٧.

(٦) المصدر السابق، ص ١٦٧.

(٧) المصدر السابق، ص ١٦٧.

(٨) في اللغة: المدة ألغاية من الزمان والمكان، لسان العرب، مجلد ٣، ص ٣٩٩، ومدة من الزمان: برهة منه، والمدة طائفة من الزمان تقع على القليل والكثير. لسان العرب، مجلد ٣، ص ٣٩٩. ويقول البيروني في كتابه عن مقالات الهند (ص ١٦٣) وفرق الرازي بين الزمان وبين المدة بوقوع العدد على أحدهما دون الآخر، بسبب ما يلحق العددية من ←

يكون فيه الجرم "هوية"^(١)، أو "هو ما هو"^(٢) وبتعبير الكندي "المدة هي ما هو فيه ما هو"^(٣)، فكأن الكندي يعني بزمان العالم أو مدته عمر العالم، كما نقول إن زمان الإنسان هو المدة أو العمر الذي يعيشه الإنسان أي يبقى فيه ما هو ويؤكد معنى أن الزمان "مدة" ما يخبرنا به الكندي في مواضع متعددة^(٤) من رسائله من أن بقاء هذا العالم - كما هو - ومدته رهن بإرادة خالقه يدثره متى شاء.

أما كون الزمان غير ثابت الأجزاء، فالكندي يقصد به بحسب فهمنا - أن الزمان يمضي فكلما خرج منه جزء إلى الوجود تلاشى، أي لا يبقى موجودا بعد خروج، ومثل هذا التوضيح موجود عند أرسطو.

وبناء على ما تقدم نجد أن للزمان - عند الكندي - علاقة بالحركة، لأنه عددها، وعلاقته بجرم العالم حيث هو مدة وجوده وبقائه "هو ما هو".

والكندي يجعل الزمان لازمة من لوازم الجرم، ومحمولا فيه، شأنه شأن المكان والحركة، فالزمان لا ينفك عن الجرم، فإن لم يكن جرم لم يكن زمان، لأن الزمان مدة الجرم، فإن لم يكن جرم لم تكن مدة ولا زمان، وإن كان جرم كانت مدة وزمان، ويفيدنا هذا المعنى أن لكل جرم مدته وزمانه الخاص به، كما أن هناك زمانا للعالم ككل^(٥) هو مدة بقاءه - كما أشرنا آنفا -.

←التناهي، كما جعل الفلاسفة الزمان مدة لما له أول وآخر، والدمر مدة لما لا أول له ولا آخر. ينس: مذهب النيرة، ص ٥١. نقول: ولعل البيروني أخذ هذه التمييزات من رسالة الكندي المفقودة في مائة الزمان والحين والدمر، وأما تعريف الرازي للمدة فيتفق في معناه مع معنى المدة عند الكندي، لكن فيلسوفنا يفرق بين الزمان والمدة، بل عرف الزمان بأن مدة، وهذا يتفق مع رفضه للزمان المطلق بينما الرازي من القائلين بزمان مطلق. (انظر: رسائل الرازي، نشرة كراوس، ص ٢٤٣).

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١١٩.

(٤) تكرر قول الكندي هذا في مواضع متعددة من رسائله: انظر: رسائل الكندي، ج ١، ص ٢٥٧، ٢٥٨.

(٥) وجود الزمان للعالم من حيث هو كل لا يعني القول بزمان مطلق، عند فيلسوفنا، الذي يقول بالخلق لا في زمان والفناء أيضا لا في زمان، والزمان زمان الجسم وهو أمر فيزيقي يتردد بين الوجود والعدم بحسب تعلق قدرة الله وجودا وعدما.

والزمان عند فيلسوفنا "من الكمية المتصلة"^(١)، ويعني بذلك أن له فصلا مشتركا للماضي منه والآتي. وفصله المشترك هو الآن الذي هو نهاية الزمان الماضي الأخيرة ونهاية الزمان الآتي الأولى"^(٢)، ونرى أن الاتصال الذي يعنيه الكندي هنا ليس الاتصال بالمعنى الهندسي أي قابلية الانقسام إلى أجزاء لا نهاية لها، كما في الخط الهندسي الذي يقبل القسمة اللانهائية، فهو متصل، وإنما نرى أن الكندي يعني بالاتصال "اتحاد النهايات"^(٣)، فالزمان عنده يمكن أن نقدر فيه فصولا متحدة النهايات - كما سنرى في برهانه الثالث على تناسخ الزمان فيما يلي"^(٤) - والفصل هنا يمكن فهمه بمعنى فترة زمنية محددة، ولنقل على سبيل المثال، ثانية أو دقيقة أو يوما .. الخ، وهذه الفصول متصلة النهايات أي إن كل واحد منها متحد أو متصل من نهاياته بنهاية الفصل السابق عليه وبداية الفصل التالي وهكذا...

ومما يؤكد كلامنا هذا، حول معنى الاتصال في الزمان بجانب تعريفه الاتصال بأنه: "اتحاد النهايات" كما أشرنا آنفا، ما نجده في رسالة الكندي "في الجواهر الخمسة" في توضيح الزمان بوصفه إياه بقوله: "الزمان عدد عاد للحركة"^(٥) وأنه "من العدد المتصل"^(٦)، وهذا العدد بحسب فهمنا لكلام الكندي هو عدد الفصول التي تُعدُّ عن طريق الحركة. والتي تعد بحسب "القبل" و "البعء" التي يفهم في ضوئها عدد الزمان، كما يقول الكندي "الزمان ليس في شيء سوى الـ قبل" والـ بعد" فهو إذن ليس سوى العدد"^(٧)، لكن هذه الفصول - كما أشرنا آنفا - فصول متصلة النهايات تشكل مجرى واحدا لزمان الجرم لا فواصل فيه.

وللمزيد من إيضاح هذه المسألة، نطرح على أنفسنا السؤال الآتي: هل يعني ما تقدم حول معنى الاتصال في الزمان، أن الكندي يقول بوجود حد أدنى من الزمان، أي يقول

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٩، وانظر هذا التوضيح في الجزء الثاني، ص ٣٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٤.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ١٧٦.

(٤) انظر فيما يلي.

(٥) رسائل الكندي، ج ٢، ص ٣٤.

(٦) المصدر السابق.

(٧) المصدر السابق.

بالنظرة الذرية في الزمان، أم أنه يرى أنه لا وجود لحد أدنى في الزمان، بمعنى أن كل فصل زمني يمكن قسمته إلى ما لا نهاية له من الأزمنة؟

ليست الإجابة عن هذا السؤال - فيما أرى - سهلة في ضوء ما عندنا من نصوص الكندي، ولكن هناك بعض المعلومات التي قد تلقي ضوءاً على هذه النقطة، فنحن نعرف من بين أسماء مصنفات الكندي رسالة في بطلان قول من زعم أن جزءاً لا يتجزأ^(١)، وواضح من عنوان هذه الرسالة أن فيلسوفنا من المنكرين للمذهب الذري، ومن أسف أن هذه الرسالة من رسائله المفقودة، ولذلك لا نستطيع القول إن كان تعرض فيها لأمر الجزء الذي لا يتجزأ فيما يتعلق بالزمان أم لا، لكن هذا العنوان يجعلنا نقول إن فيلسوفنا على الأقل في النظر إلى المادة ينكر القول بالانفصال أو فكرة الذرية ويقول بالاتصال (أعني إمكان القسمة اللانهائية للمادة)، وإذا طبقنا مفهوم الاتصال هذا في المادة بحيث ينطبق على الزمان أمكن القول بأن الكندي يقول باتصال الزمان، بمعنى أنه لا يوجد حد أدنى للزمان، وأن الفصل الزمني قابل للقسمة إلى أجزاء لا نهائية لها، وهذا ما نميل إليه، فيكون الكندي في ذلك مشابهاً لأرسطو كما سنرى بعد قليل.

وهكذا نرى أن الكندي من القائلين باتصال الزمان بمعنيين:

(١) عدم وجود فواصل بين أجزاء الزمان، وهذا ما ذكره الكندي.

(٢) بالمعنى الهندسي الذي أشرنا إليه وهو ما استتجناه وملنا إليه.

ويرى الكندي أن الزمان ذو اتجاه واحد في سيره، وهو من الماضي باتجاه المستقبل ويتضح هذا من الدليل الثالث الذي قدمه الكندي لإثبات تنامي الزمان، وسيأتي ذكره بعد قليل، وهذه الفكرة قديمة لم يتطرق إليها الشك قبل النظرية النسبية على يد أينشتاين. والزمان عند الكندي متناه من أوله أي من جهة الزمان الماضي لأن له بداية، وكذلك هو متناه من آخره أي من جهة المستقبل وهذه أدلته على ذلك.

(١) انظر تصنيف الأب مكارتي، ص ٣٠.

تناهي الزمان:

الدليل الأول:

يعتمد هذا الدليل على:

١ - النظر إلى الزمان باعتبار أنه كمية.

٢ - البرهان الذي ساقه الكندي لإثبات تناهي جرم العالم بالفعل وكذلك تناهي الكميات بالفعل، وبناء على هذا البرهان الأخير، أعني برهانه على تناهي جرم العالم^(١) والذي ينتج عنه أنه لا توجد لا نهاية أبدا بالفعل، يكون الزمان متناهيا لأنه كمية^(٢).

الدليل الثاني:

يعتمد هذا الدليل أيضا على:

١ - برهانه لإثبات تناهي جرم العالم بالفعل، المشار إليه آنفا.

٢ - ويعتمد على نقطة هامة في النظر إلى الزمان، وهي أن الزمان من الأمور المحمولة في الجرم^(٣) - كما تقدمت الإشارة.

٣ - وعلى أن كل ما هو محمول في المتناهي متناه^(٤).

ويمكن صياغة هذا الدليل كالآتي:

جرم الكل متناه، وكل محمول في المتناهي متناه.

والزمان محمول في الجرم،

إذن فالزمان متناه^(٥).

الدليل الثالث:

يعتمد هذا الدليل على فكرة أنه يمكن أن نقدر في الزمان فصولا متصلة النهايات -

كما أشرنا آنفا - وعلى فكرة أخرى وهي أن المسافة الزمانية اللانهائية - لو فرضنا وجودها

(١) انظر البرهان فيما تقدم.

(٢) رسائل الكندي، ج ٢، ص ١١٦.

(٣) المصدر السابق، ج ٢، ص ١١٦.

(٤) المصدر السابق، ج ٢، ص ١١٦.

(٥) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ١١٦-١١٧.

بالفعل - لا يمكن أن يؤتى على نهاية لها، أي إنه لا يمكن أن تنتهي فيها إلى نقطة محددة من الزمان، أو فصل، يكون ما قبله من الزمان لا نهاية له، لأن انتهاءنا إلى نقطة معناه وضع نهاية، فيبطل اللامتناهي المفروض.

فكان الزمان المفروض أن لا نهاية له بالفعل - عند الكندي - حتى يكون كذلك - يجب أن يكون لا متناهيًا من كلا طرفيه، وهذا ما سيثبت الكندي استحالة فيما يلي.

ونظراً لأهمية هذا البرهان وصعوبة فهم وجه الاستحالة في سياق البرهان، فإنه يحسن أن نورد بنص كلام الكندي، ثم نتبعه بالشرح بحسب ما فهمناه، يقول الكندي:

إنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل في ماضيه ولا آتیه، فنقول: إن قبل كل فصل من الزمان فصلاً إلى أن ينتهي إلى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله، أعني إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة، لا يمكن غير ذلك، فإن أمكن ذلك فإن خلف كل فصل من الزمان فصلاً بلا نهاية، فإذا لا ينتهي إلى زمن مفروض أبداً، لأن من لا نهاية في المقدمة إلى هذا الزمن المفروض فصاعداً^(١) في الأزمنة إلى ما لا نهاية، مساوي المدة للمدة إلى هذا الزمن المفروض، وإن كان من لا نهاية إلى زمن محدود معلوم، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية من الزمان معلوماً، فيكون إذن لا متناهيًا وهذا خلف لا يمكن.

وأيضاً إن كان لا ينتهي إلى الزمان المحدود حتى ينتهي إلى زمن قبله، ولا إلى الذي قبله حتى ينتهي إلى زمن قبله وكذلك بلا نهاية - وما لا نهاية له لا تقطع مسافته ولا يؤتى على آخرها، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان حتى ينتهي إلى زمن محدود، بته - والانتهاى إلى زمن محدود موجود به، فليس الزمان فصلاً من لا نهاية، بل من نهاية اضطراراً^(٢). انتهى كلام الكندي.

(١) كلمة فصاعداً يعني بها الكندي هنا الزمان الماضي، وقد أخذنا بهذا المعنى بناء على ما ورد في رسالته في مائة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له حيث أورد هذا البرهان وورد فيه توضيح التصاعد بأنه في الأزمان التي سلفت. انظر: رسائل الكندي، ج ١، ص ١٩٧.

(٢) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٢١-١٢٢. وهذا النص مأخوذ من كتاب الكندي في الفلسفة الأولى، وقد ورد أيضاً في رسائل أخرى هي: رسالته في مائة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له ورسالته وحدانية الله وتناهي جرم العالم، وهي من رسائل الجزء الأول.

هذا هو برهان الكندي فهو يرى أننا يمكن أن نقدر في الزمان فصولاً متصلة النهايات (أي أقساماً زمانية - كما أشرنا آنفاً).

فيما يخص هذه الفصول الزمانية المتصلة، يكون أمامنا بشأن تسلسلها بأكمله في الماضي والمستقبل، احتمالان:

الأول: أن تكون هذه الفصول لا نهائية، أي إنه لا نهاية لها من جهة الماضي أو من جهة المستقبل.

الثاني: أن تكون سلسلة من هذه الفصول متناهية، أي لها فصل أول هو البداية وفصل أخير هو النهاية.

ليكن الاحتمال الأول صحيحاً، عندئذ يمكننا أن نقول: إن قبل كل فصل من الزمان فصلاً بلا نهاية، ويعادل هذا القول قولنا: إن خلف كل فصل من الزمان فصلاً بلا نهاية فكل ما في الأمر أننا عكسنا الاتجاه في وصفنا لتسلسل الفصول.

إن كان الأمر كذلك - أي إنه يوجد قبل كل فصل فصل بلا نهاية وخلف كل فصل فصل بلا نهاية، فإننا لن ننتهي إلى زمن مفروض أو محدد أبداً، لأن انتهاءنا إلى زمن مفروض يوقعنا في تناقض مع الفرض (الذي هو لا تنامي سلسلة فصول الزمان)، والسبب في ذلك أنه سيكون عدد الفصول من لا نهاية في القدم، أو الماضي إلى الزمن المفروض كمية معلومة ومساوية لعدد الفصول من هذا الزمن المفروض إلى ما لا نهاية في الأزمنة السالفة وهما في الواقع نفس الزمن الذي تكلمنا عنه أولاً مقبلاً وثانياً راجعاً.

فإذن الزمان من هذه النقطة المفروضة إلى ما لا نهاية رجوعاً، كمية معلومة أي متناهية، فلا بد أن تكون هناك بداية للزمان، وقد فرض أنه لا متناه، أي لا نهاية له في الماضي ولا في المستقبل، وهنا أثبتنا نهاية في الماضي، وهو خلاف الفرض.

إلى هنا، أثبت الكندي إن الزمان متناه من أوله، أي إن له بداية أو فصل أول.

ولم يكتفِ فيلسوفنا بما قدمه لإثبات تنامي الزمان من أوله، فأورد كلاماً جديداً يدعم فيه قوله السابق، اعتمد فيه على فكرة إمكان تقدير فصول متعاقبة ومتصلة النهايات في الزمان، كما أنه ينطوي على افتراض أن الزمان يسير باتجاه واحد - كما سبقت الإشارة -

وهذا هو كلامه نعرضه بالفاظنا.

لا يمكن أن ننتهي إلى زمان محدد (فصل) حتى ننتهي إلى زمان أو فصل قبله، ولا ننتهي إلى هذا الزمن حتى ننتهي إلى زمن آخر قبله وهكذا... فلو كان الأمر يسير إلى ما لا نهاية، فإننا لن نصل في سيرنا الوهمي مع الفصول رجوعاً في الماضي إلى نهاية أبداً، أي إن هذا الزمان لن نستطيع قطعه والانتهاه فيه إلى فصل أخير، لأن العدد اللانهائي من الفصول الزمانية المتعاقبة لا يمكن قطعها والمرور بها لنقف عند نهاية فيها، لكن هذا الزمان الذي نتكلم عنه ونصفه رجوعاً قد تم قطعه والانتهاه فيه إلى فصل محدود - إذ إن سير الزمان من الماضي إلى الحاضر أي باتجاه هذا الزمان المحدد - لذا فإن هذا الزمان لن يكون مقبلاً من لا نهاية، بل من نهاية اضطراراً^(١)، فالزمان متناه من مبدئه.

ويمكن اعتبار ما قدمناه في دليل واحد آنفاً، دليلين، كل منهما - في نظر فيلسوفنا - يؤكد تناهي الزمان من أوله، أما الزمان الآتي فهو أيضاً متناه، عند الكندي.

وقد أورد فيلسوفنا دليلاً لإثبات هذه النقطة اعتمد فيه على ما أثبتته آنفاً من تناهي الزمان الماضي، وعلى فكرة إمكان تقسيم الزمان إلى فصول متناهية - بطبيعة الحال - وها هو عرض دليله^(٢):

بما أن الزمان الماضي متناه من أوله - كما أثبتنا آنفاً، وبما أن الفصول الزمانية متتالية زمان بعد زمان، فإذاً كلما زيد على الزمان المتناهي (وهو الزمان الماضي) زمان جديد، كانت جملة الزمانين متناهية، ولا يمكن أن تكون لا متناهية.

توضيح هذه الحقيقة وتأكيدهما أن الزمان من الكمية المتصلة، أي إنه لا فواصل بين أجزائه، فالزمان الماضي متصل بالزمان المستقبل، وهو حين يخرج إلى الوجود لا يخرج إلا متناهيًا محدوداً، وسيضاف بطبيعة الحال إلى الزمان الماضي، وتكون النتيجة أن جملة ما يخرج من الزمان إلى الوجود زمان متناه، وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون الزمان المستقبل (الذي لم يخرج إلى الوجود ولكنه سيخرج) لا نهاية له بالفعل.

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٢٢.

(٢) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ١٢٢.

وهكذا فالزمان متناه من أوله ومن آخره^(١).

ب- رأي أفلاطون في الزمان مع المقارنة برأي الكندي:

بيننا فيما تقدم رأي الكندي في الزمان - بحسب ما بين أيدينا من رسائله، وننتقل الآن إلى عرض مختصر لرأي أفلاطون فيه:

(١) نجد صدى براهين الكندي هذه في يتناهي الزمان عند من جاء بعد من فلاسفة المسلمين، فقد ألف ابن سينا رسالة خاصة عنوانها رسالة في أن للماضي مبدأ زمانيا وهذه الرسالة ضمن مخطوط (١٠٢٠ / ليدن) وتبدأ من صفحة [٨٥ و] وتنتهي في صفحة [٩١ ظ]، وقد ذكر هذه الرسالة الأب قنواتي في كتابه: مؤلفات ابن سينا تحت رقم ٧٥، وقال: إن اسمها أيضاً رسالة في جميع المثبتين للماضي مبدأ زمانياً^(١)، والعنوان الذي ذكرناه موجود في الجانب الأعلى من الرسالة على جهة اليسار، أما العنوان الذي ذكره الأب قنواتي فهو موجود في السطر الأول من الرسالة، وهذه بدايتها: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وما توفيقني إلا بالله عليه توكلت وهو حسبي، هذه رسالة عملتها فيما تقرر عندي من الحكومة في حجج المثبتين للماضي مبدأ زمانياً وبيان تحليلها إلى القياسات بصورها وبمادة مقدماتها معاً، وقد قسمت هذه الرسالة إلى فصول أحد عشر... (ب).

وقد أورد ابن سينا عدداً من هذه الحجج التي نرى لها علاقة كبيرة بما ورد في دليل الكندي الثالث هذا وبما قرره من إبطال وجود ما لا نهاية له بالفعل، وأن ما لا نهاية له من فصول الزمان أو الأحداث لا يقطع، وأنه لا تفاوت في اللانهاية، ونذكر بعضاً من هذه الحجج على سبيل الإشارة:

١= إن كان الماضي لا أول له فأشخاص الأمور المتتالية الماضية هي بلا نهاية، وأشخاص الأمور المتتالية قد خرجت إلى الفعل، يتج: أنه كان الماضي لا أول له فأشخاص الأمور المتتالية هي بلا نهاية، وأشخاص الأمور المتتالية قد خرجت إلى الفعل، يتج: أن كان الماضي لا أول له فإن لا نهاية قد خرج إلى الفعل لكن ليس شيء مما لا نهاية له يخرج إلى الفعل، فالماضي ليس لا أول له. ص [٨٧ ظ].

٢= وهذه حجة أخرى: إن كان الماضي لا أول له فكل جملة الأشخاص الماضية بغير نهاية، وبعض ما هو جملة الأشخاص الماضية أزيد من بعض، يتج: إن كان الماضي لا أول له فبعض ما لا نهاية له أزيد من بعض، ولكن ليس بعض ما لا نهاية له أزيد من بعض فليس الماضي لا أول له. ص [٨٨ و].

٣= ونسوق أيضاً حجة ثالثة مما ذكره ابن سينا في هذه الرسالة: إن كان الماضي لا أول له فالأشخاص الماضية بغير نهاية، وكل ما لا نهاية له لا يسلك ولا يقطع، يتج: إن كان الماضي لا أول له فالأشخاص الماضية لا تسلك ولا تقطع، لكن الأشخاص الماضية سلكت وقُطعت فليس الماضي لا أول له. ص [٨٨ و].

هذه الحجج تعبر عن جوهر رأي الكندي، بل إننا إذا استبدلنا بلفظ "الأشخاص" الذي استخدمه ابن سينا لفظ "الفصول" وجدنا أن هذه الأدلة موجودة عند الكندي بتمام مضمونها، وهذا يشير إلى أن آراء الكندي كانت على الأقل موضع دراسة ونقاش عند من جاء بعده من كبار الفلاسفة، ومنهم ابن سينا.

(١) محمد عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، ص ٥٥.

(ب) مخطوط (١٠٢٠ / ليدن)، ص [٨٥ و].

الزمان عند أفلاطون، حادث، أوجده الصانع مع السماء Heaven الحادثة، فأصبح مرتبطاً بها، نشأ معها وينحل بانحلالها، إن كان هذا الانحلال سيحدث يوماً ما^(١). وقد أحدث الصانع الزمان مع الفلك ليصبح العالم أكثر شبهاً بمثاله الأزلي، وهو الحي بالذات Living "Being"، فكان الزمان "صورة متحركة للأزل" "A Moving Likeness of Eternity"^(٢) وهو يماثل الأزل "ويجري في حركته بحسب العدد"^(٣)، فكان الزمان بالنسبة للأزل، كالعدد بالنسبة للوحدة، فجريانه المطرد تمام الأطراد عبارة عن انعكاس ناقص للأزل الذي يبقى هو هو والزمان هو الصورة المميزة للمحسوس^(٤).

والزمان يقال عنه، إنه كان Was و"سيكون Will be" خلافاً للجوهر الأزلي الذي قد نصفه خطأ بأنه "كان" أو "سيكون" ومع أن ما يجب أن نقوله عنه هو إنه كائن^(٥).

والزمان عند أفلاطون يقاس عن طريق الحركة، ولكي يكون قياسه دقيقاً، فإن الصانع أراد أن يحدد وحدة زمنية لقياسه قياساً مضبوطاً، فأنشأ لذلك الشمس والقمر والكواكب الخمسة الأخرى التي تدعى بالسيارة، فكان الليل والنهار - نتيجة لحركة الشمس وهي في الفلك الثاني المحيط بالعناصر الأربعة، وكذلك الشهور وهي تحدث عندما يتم القمر دورته، ويلحق الشمس^(٦) كما يقول أفلاطون، وأما حركات الكواكب الأخرى فلا يفهمها إلا عدد قليل من الناس، وحركاتها متنوعة، ولها أزمان متعلقة بتلك الحركات^(٧).

والآن بعد أن ذكر أفلاطون صراحة أن الزمان حدث مع السماء، نسأل: هل للزمان الآتي - في تصوره - نهاية؟

لقد عرف أفلاطون الزمان - كما ذكرنا آنفاً - بأنه "صورة متحركة للأزل" فهل هذه الصورة المتحركة للأزل أزلية أيضاً؟ لا نجد إجابة صريحة عند أفلاطون، ولكننا رأينا آنفاً أن

(١) طيماوس، ٣٨ ج، Connford، ص ٩٩، ريفو، ص ٢٢٩.

(٢) طيماوس، ٣٧ د، Connford، ص ٩٧، ٩٨، ريفو، ص ٢٢٨.

(٣) طيماوس، ٣٨ أ، Connford، ص ٩٨، ريفو، ص ٢٢٩.

(٤) A. E. Taylor, Plato: The Man and His Work, 3rd edition, London, 1929, P. 446.

(٥) طيماوس، ٣٧ هـ، Connford، ص ٩٨، ريفو، ص ٢٢٨.

(٦) طيماوس، ٣٩ ب، Connford، ص ١١٥.

(٧) طيماوس، ٣٩ د، Connford، ص ١١٦.

الزمان عنده مرتبط بالحركة الدائرية للأجرام، وهذه الحركة سببها هو نفوسها، وهذه النفوس هي الآلهة الثانوية التي وصفها أفلاطون بأنها أبدية، وإذن فالأجرام السماوية التي تنطوي على هذه النفوس أبدية أيضاً، وبالتالي فحركتها أبدية، وبالتالي فالزمان المرتبط بهذه الحركة أبدي لا نهاية لآخره.

ومعظم الشراح على هذا الرأي، إلا أن تسلر Zeller يرى أن الآلهة الثانية غير أزلية وأنه خلال هذه القصة (يعني طيماوس) يوجد فقط إله واحد يمكن أن يطلق عليه سرمدى Everlasting وهو الخالق نفسه^(١)، وقد عارض Cornford هذا القول إذ إن نصوص طيماوس تذكر أن الآلهة الثانوية أبدية خالدة^(٢). وهكذا يمكن استنتاج أن الزمان في تصور أفلاطون أبدي.

إن كلام أفلاطون هذا عن الزمان ينطوي على صعوبات، فقد جعل الزمان حادثاً مع جسم العالم، أي الأجرام السماوية، وهذه الأجرام صنعت بعد نفس العالم، ونفس العالم حادثة مصنوعة وهي في نفس الوقت - بناء على رأيه المتقدم - لم تأخذ مكاناً في الزمان^(٣). ثم إن هناك صعوبة أخرى في إدراك ماهية الزمان، فقد ربط أفلاطون الزمان بالحركة، ولكنه لم يجعله عدداً للحركة أو مقياساً لها، كما سنجد عند أرسطو، وإنما جعل الزمان صورة متحركة للأزل كما تقدم، فالأزل مثل والزمان صورة له، وعلى ذلك فمعرفة الزمان وإدراكنا لحقيقته لن يكون إدراكاً علمياً، شأنه في ذلك شأن عالم الصيرورة، وهذا كما يرى بيرنت Burnet لا يعني أن الزمان ذاتي أو شخصي، ولكنه يعني فقط أننا فشلنا في معرفة طبيعته الحقيقية^(٤)، ويرى بيرنت أن مفهوم الزمان عند أفلاطون في الحقيقة هو مفهوم المتصل متضمناً في مفهوم الحركة^(٥)، وهو مفهوم لا نستطيع إدراكه منفصلاً عن الحركة.

مما تقدم يمكن القول إن كلام أفلاطون في الزمان أوضح من كلامه في المكان، وإن كان كذلك لا يخلو من الصعوبات كما أشرنا آنفاً، ونحن إذا حاولنا المقارنة بينه وبين الكندي في

(1) Cornford, P. 101, note no. 4.

(2) Cornford, P. 101, note no. 4.

(3) Burnet, P. 342.

(4) Burnet, P. 342.

(5) Burnet, P. 343.

هذه المسألة وجدنا اختلافا بينهما في مفهوم الزمان، فهو عند أفلاطون صورة للأزل لها علاقة بالحركة لأنها متحركة، بينما لا نجد عند الكندي ما يفيد بأن للأزل صورة ما، لا متحركة ولا غير متحركة، بل الزمان زمان الجسم - كما تقدم القول.

ثم إن الكندي يجعل الزمان 'مدة'، والمدة عنده تعني المقدار الزماني الذي يُقدَّر ويُعدّ، عن طريق الحركة، وتوضيح مفهوم الزمان بأنه مدة لا يوجد عند أفلاطون.

أما ارتباط الزمان بالحركة وقياسه عن طريقها فهو موجود عند أفلاطون والكندي، ولكننا نجد عند الكندي أمراً آخر أكثر أهمية وعمقا لا نجده يمثل هذا العمق عند أفلاطون، وأعني بذلك كون الزمان محمولا في الجرم وأنه لازمة من لوازمه، وأن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا أبداً^(١) في الوجود، حقا إن الزمان عند أفلاطون مرتبط بالفلك لأنه حدث معه، والفلك متحرك بالحركة الدائرية، فإذاً هناك ارتباط بين الأجرام الفلكية (السماوية) والزمان وحركة هذه الأفلاك. لا شك أن هنا تشابها بين رأي أفلاطون ورأي الكندي في ارتباط الزمان بالحركة وبأفلاك العالم، لكن فكرة فيلسوف العرب أعمق بكثير من فكرة أفلاطون، لدرجة أنها تكاد تكون إحدى الأفكار الرئيسية في نظرية النسبية الخاصة، ذلك أن الكندي لازم بين الزمان والحركة ومطلق الجرم، وليس فقط الأجرام السماوية، فإذا وجد جرم وجدت حركة وزمان، وإن لم يكن هذا الجرم جرما سماويا وهذا ما نجده في النظرية النسبية الخاصة كما عرضها أينشتاين نفسه وكما عرضتها بعض المصادر الأخرى.

والحق أنه يفهم من براهين الكندي على إثبات تلازم الجرم والحركة والزمان، أنه يعتبر الزمان عنصرا فيزيقيا في العالم، أي إنه يمكن اعتبار العالم من الناحية الفيزيقية - بحسب تصور فيلسوفنا - جسما ماديا + حركة + زمانا، وهذا المعنى لا نجده عند أفلاطون وإن حاول بعض شراحه القول بأن الزمان عنده عنصر من عناصر العالم^(٢)، ولكن كلام الكندي في هذه النقطة صريح وواضح دون حاجة إلى تأويل.

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٩.

(٢) انظر: Cornford: PP. 102-103.

أما مسألة حدوث الزمان وتناهيه عند كل من أفلاطون والكندي ففيها مجال للمقارنة فأفلاطون يعتبر الزمان حادثاً له بداية، حدث مع حدوث جسم العالم، وقد فهم أحد الشراح من هذا - كما أشرنا آنفاً - أن الزمان عنصر داخل في نظام العالم^(١). والكندي كذلك يرى أن الزمان حادث، بدأ بحدوث العالم، وحدث العالم والزمان ثم دفعة واحدة بلا زمان، ومع أن هذا المعنى لحدوث العالم المسمى عند الكندي "الإبداع"^(٢) ليس موجوداً عند أفلاطون إلا أنه يمكن أن نقرر أنهما متشابهان في القول بحدوث الزمان ووجود بداية له، وأن هذا القول لا يصح أن نفهم منه أن هذين الفيلسوفين يتشابهان تشابهاً تاماً أيضاً في معنى "حدوث العالم"، وهو الخطأ الذي وقع فيه صاعد الأندلسي^(٣).

أما هل للزمان الآتي نهاية فمسألة تختلف فيها أفلاطون والكندي، فرأي الكندي واضح قاطع بأن الزمان متناه من آخره وأن العالم له "مدة مقسومة"، والزمان مرتبط به فهو لا بد متناه أيضاً، أما أفلاطون فقد رأينا فيما تقدم أنه يرى أن الزمان لا نهاية له من آخره، وقد استنتجنا هذا من كلامه عن الزمان ذلك أنه لم يخصص لهذه المسألة بحثاً يقدم فيه الأدلة كما رأينا عند الكندي.

وقد وصف أفلاطون الزمان بأنه يقال فيه إنه "كان" وإنه "سيكون" مشيراً بذلك إلى أن الزمان إما ماضٍ أو مستقبل، وأنه ليس هناك زمان حاضراً... مثل هذا المعنى يمكن أن يفهم من قول الكندي في تعريفه للزمان بأنه "غير ثابت الأجزاء"^(٤)، حيث فهمنا قوله على أن كل جزء من الزمان يخرج إلى الوجود ويتلاشى حال خروجه، أي يصبح زماناً ماضياً، وكذلك من تعريفه "للآن" الذي هو فصل مشترك للماضي والحاضر من الزمان - كما تقدم القول - يفيد بأن الزمان في تصور الكندي أيضاً ماضٍ ومستقبل. وفي هذا تشابه بين الفيلسوفين. والزمان عند الكندي من الكمية المتصلة^(٥)، وقد وضعنا للاتصال عنده معنيين: كما

(١) Cornford, P. 103.

(٢) انظر الكلام عن الإبداع عند الكندي فيما يلي ص.

(٣) انظر كلامنا في الرد على صاعد الأندلسي فيما يلي.

(٤) انظر فيما تقدم..

(٥) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٢٢.

تقدم - ونريد هنا أن نتكلم عن معنى الاتصال الذي هو عدم وجود حد أدنى للزمان، أي عدم وجود جزء لا يتجزأ من الزمان، وهذا المعنى موجود عند الكندي، كما بينا آنفاً، وعند أفلاطون أيضاً مفهوم الاتصال هذا، وقد أوضح ذلك بيرنت Burnet بقوله: إن "مفهوم الزمان عند أفلاطون في الحقيقة هو مفهوم المتصل متضمناً في مفهوم الحركة"^(١)، وعلى ذلك يمكن القول إن نظرة كل من أفلاطون والكندي للزمان، من حيث الاتصال متشابهة، ومثل ذلك سنجدّه عند أرسطو فيما يلي.

وهناك نقطة لا ذكر لها عند أفلاطون ولا عند الكندي، لكنها موجودة عند أرسطو، وهي أنهما لا ينظران إلى الزمان نظرة ذاتية أو شخصية، بمعنى أن وجود الزمان يتوقف على وجود ذات أو شخص يدركه، أي إن الزمان موجود سواء وجدت ذات مدركة أم لا. هناك نظرة هامة يحسن الإشارة إليها لأهميتها، وهي: هل عند أفلاطون أو عند الكندي قول "بزمان مطلق"، كالذي يقول به محمد بن زكريا الرازي^(٢) مثلاً أو الذي نجدّه في العصور الحديثة عند نيوتن؟

ليس هناك ما يشير إلى أن أفلاطون يقول بزمان مطلق غير الزمان الذي تعدّه حركات الأفلاك، ولم يقل أحد من الشراح بهذا، ويرى أفلوطين^(٣) في تفسير رأي أفلاطون في الزمان أنه كان يوجد قبل حدوث العالم شيء هو أشبه بهيولي من الزمان غير منظمة ولا معقدة، والزمان لا يوجد إلا بعد خلق العالم وما يصحبه من حركة منتظمة^(٤)، وهذا القول ناتج عن تمثيل الزمان بالعالم، فقد كان قبل العالم مادة غير منظمة، وقياساً عليه كان قبل الزمان "هيولي" من الزمان غير منظمة. وهذه الهيولي الزمانية أقرب إلى التخيل منها إلى الحقيقة، وعلى كل حال فإن هذا التفسير لا يعني أن أفلاطون كان يقول "بزمان مطلق" ممتد إلى ما لا نهاية له في الماضي فيما يخص العالم الحادث.

أما عند الكندي فلا وجود أو ذكر لزمان مطلق، فالزمان وجد مع العالم وهو ملازم له

(١) Burnet, P. 343.

(٢) انظر: س بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ص ٥٣.

(٣) انظر: س بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، هامش رقم ٢، ص ٥٣ (للمترجم).

وينتهي بانتهاؤه، وقبل حدوث العالم والزمان لم يكن هناك زمان، فالزمان له بداية وبدايته هي لحظة إبداع العالم، ولا نجد عند الكندي لا ذكرا ولا بحثا - بحسب ما بين أيدينا من رسائله - في مسألة هل كان هناك زمان قبل حدوث العالم؟ وهل الإله تعالى في زمان؟ وهل هناك زمان بعد نهاية العالم؟ وما يمكن أن نجيب به عن هذه الأسئلة نيابة عن الكندي وبناء على تصوراته هو أن الزمان الذي نتكلم عنه ونفهمه هو أمر ملازم لهذا العالم وعنصر فيه، ولذلك فإنه قبل حدوث العالم لم يكن زمان، لأنه إذا كان العالم مبدعا عن عدم، وإذا لم يكن قبل حدوث العالم سوى علة العالم، فإنه لا مجال للسؤال عن وجود الزمان، لأن الزمان - بحسب رأي الكندي - يحتاج إلى جسم وحركة، وعلة العالم لا جسم ولا حركة، فإذا لا وجود للزمان قبل حدوث العالم. وأما وجود الله فليس يضاف إلى زمان أو يتعلق بزمان^(١)، ولو أضفناه إلى الزمان وفصوله، فإننا حيث نشابه بينه وبين بقية الموجودات، وهذا أمر يتنافى مع ما قرره الكندي وجهد في إثباته، وهو تنزيه علة العالم عن مشابهة أي من الموجودات شيئا حقيقيا.

وعلى كل حال، فإننا نعتقد أن الكندي ابتعد عن الخوض في مثل هذه المسائل التي تعبت فيها العقول كثيرا، ولعل ذلك كان لإدراكه أن العقل لا يستطيع الانتهاء في هذه المسائل إلى حقائق يطمئن لها كل عقل.

ج- رأي أرسطو في الزمان مع المقارنة برأي الكندي:

إذا انتقلنا إلى رأي أرسطو في الزمان وجدنا عنده بحثا مفصلا لتوضيح حقيقة الزمان، وقد عرض هذا البحث في المقالة الرابعة من كتاب الطبيعة واستغرق الفصول ١٠-١٤ أي خمسة فصول^(٢)، وسنعرض لبحثه هذا- كما فعلنا في عرض رأيه في المكان بشيء من الاختصار - متابعينه في خطوات بحثه.

(١) طبيعة الزمان:

(١) يرى مثل هذا الرأي القديس توما الإكويني حيث يرى أن خلق الله العالم لا منذ الأزل لا يعني أن ثمة زمنا سبق وجود العالم لأن الزمان لا حق للعالم لا سابق له.

انظر: ميخائيل ضومط، توما الإكويني، المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٥٦، ص ٤٧، ٥٠.

(٢) استغرقت هذه الفصول الصفحات ٢١٧ ب ٢٩ - ١٦١٢٢٤، وفي نشرة الأستاذ بدوي من ص ٤٠٤ - ٤٨٥.

يرى أرسطو أن طبيعة الزمان صعبة وخفية وذلك لأن جزءاً منه قد كان وليس موجوداً، بينما الجزء الآخر سيأتي إلى الوجود ولم يوجد بعد، ومع ذلك فالزمان — كل من الزمان اللانهائي وأي زمان آخر تريد أن تعتبره — يكون من هذين^(١) الجزئين، أي الماضي والمستقبل، ولذلك يحق للمرء أن يفترض أن ما يتكون من أشياء ليست موجودة لا يشارك في الواقع^(٢)، أما الآن Now عند أرسطو فليس من الزمان، كما أن الزمان ليس مركباً من آنات^(٣).

وقد أشار أرسطو باختصار إلى آراء القدماء في الزمان، ثم بين أن الزمان ليس حركة وليس مستقلاً عن الحركة. ودليل ذلك أننا إذا لم نتغير أو نشعر بالتغير لا نظن أن هناك زماناً^(٤).

٢) الزمان والحركة:

يوجد بين الزمان والحركة أوجه شبه وأوجه اختلاف:

أ- أوجه الشبه:

١. الحركة متصلة لأنها تكون خلال مكان متصل، والزمان متصل لأنه مشغول بحركة متصلة^(٥).

٢. تنقسم الحركة إلى ما قبل وما بعد بالنسبة لمكان ما، والزمان كذلك يتبع الحركة فيكون فيه، على ذلك، "قبل" و"بعد"^(٦).

ب- أوجه الاختلاف:

(١) الطبيعة ٢١٧ ب ٣٩ - ٢١٨ أ ١ وفي نشرة الأستاذ بدوي ٤٠٤-٤٠٦ وقد ترجمنا هذا النص عن الترجمة الإنجليزية التي سبقت الإشارة إليها وقام بها R. Hardi & R. Gaye وقد وجدنا اختلافاً بين الترجمة العربية القديمة في نشرة الأستاذ بدوي وبين الترجمة الإنجليزية، وقد بين الأستاذ بدوي في هامش ١ ص ٤٠٥ من نشرته أن هذه الجملة محرفة وفيها نقص، وقد صوبها بالرجوع إلى الأصل اليوناني وهذا نص تعريبه: ومن هذين يتركب الزمان: ما منه لا متناه وما هو دوري دائماً. وللأسف فإن جهلنا باليونانية يلزمنا بالاكْتفاء بهذه الإشارة.

(٢) ٢١٨ ب ٣٢، نشرة الأستاذ بدوي ص ٤٠٥.

(٣) ٧٢١٨ نشرة الأستاذ بدوي ٤١٥.

(٤) الطبيعة: ٢١٨ ب ٢٩-٣٣، نشرة الأستاذ بدوي ٤١١-٤١٥.

(٥) نفس المصدر ٢١٩ أ ١٢-١٣، نشرة الأستاذ بدوي ٤١٨.

(٦) الطبيعة، ٢١٩ أ ١٣-٢٠، نشرة الأستاذ بدوي ٤١٨-٤١٩.

١. الزمان في كل مكان، والآن الواحد يعم الكون بأسره^(١)، أما الحركة فلا يقال فيها مثل هذا القول لأن الحركة مرتبطة بالجسم، والحركة هي في الشيء المتحرك.
 ٢. التغير دائما أسرع وأبطأ، في حين أن الزمان ليس كذلك، لأن أسرع وأبطأ تتحدد بالزمان^(٢).
 ٣. يحتاج إدراك الزمان إلى نفس واعية تحس بالتغير^(٣).
- (٣) تعريف الزمان:

بناء على ما تقدم فليس الزمان حركة بل هو من جهة ما للحركة عدد. والدليل على ما أنا واصفه وهو أننا بالعدد نحصل الأكثر والأقل، وبالزمان نحصل الحركة الأكثر والأقل، فالزمان إذن عدد ما^(٤)، وبما أننا لا نشعر بالزمان إذا لم نشعر في الحركة بالمتقدم والمتأخر لذلك فإنه يمكن تعريف الزمان كالآتي:

الزمان، عدد الحركة بالنسبة للمتقدم والمتأخر^(٥)، والزمان عدد ليس بالمعنى الذي نعدُّ به، ولكنه الشيء المحدود^(٦)، أي إنه الناحية القابلة للعد من الحركة^(٧).

(٤) الحركة التي الزمان عددها:

هذه الحركة أما أن تكون كونا أو فسادا، أو نموا أو تغيرا كيفيا أو نقلة، ولكن الحركة تقاس بالنوع الأول منها، وهو حركة الانتقال، وهذه هي الحركة الدائرية والمستقيمة، والحركة الدائرية لا تحتاج إلى تغير سرعتها، ولذا فهذا النوع هو أول أنواع الحركة، ولذا يقاس الزمان بحركة الفلك الأولى، لأن حركتها ثابتة السرعة^(٨).

(١) الطبيعة، ٢١٩ ب ١٠-١٣، وفي نشرة الأستاذ بدوي ص ٤٢٠-٤٢١. وانظر أيضا: ٢٢٣ ب ١٠-١١، نشرة الأستاذ بدوي ٤٧٨.

(٢) نفسه ٢١٨ ب ١٤-١٥ بنشره الأستاذ بدوي ٤١٢.

(٣) نفسه ٢١٨ ب ٢١-٢٧، نشرة الأستاذ بدوي ٤١٤.

(٤) نفسه ٢١٩ ب ٢-٤، وفي نشرة الأستاذ بدوي ص ٤٢١.

(٥) نفسه ٢١٩ ب ٢-٤، نشرة الأستاذ بدوي ٤٢١.

(٦) نفسه ٢١٩ ب ١، نشرة الأستاذ بدوي ٤٢٠.

(٧) Sir D. Ross: Aristotle, P. 90.

(٨) ٢١٩ ب ٢-٢، وفي نشرة الأستاذ بدوي ص ٤١٨.

٥) الوجود في الزمان:

يمكن أن يعني وجود الشيء في الزمان، ما يلي:

١. أن يكون الشيء موجودا عندما يكون الزمان موجودا.

٢. أن يكون الشيء صفة أو جزءا من الزمان.

٣. أن يكون الشيء مقاسا بالزمان^(١).

أما المعنى الأول فمرفوض عند أرسطو وذلك لأنه ليس معنى أن الشيء في المكان أنه موجود متى وجد المكان^(٢)، ولكن معنى وجود الشيء في المكان هو نفس المعنى الذي نقول فيه إن الشيء في مكانه، لذلك فمن الضروري أن تكون جميع الأشياء الموجودة في زمان مشمولة بالزمان، تماما كما تكون الأشياء الأخرى أيضا في أي شيء يعني، كما يشتمل المكان على التي في المكان^(٣).

وعلى ذلك فالزمان يؤثر على الأشياء "على ما جرت عليه عادتنا أن نقول من أن الزمان يبلى كل شيء"^(٤)، ولكن هناك أجرام أبدية ثابتة لا تتغير ولا تبلى، لذلك فهذه ليست في زمان ولا يشتمل عليها زمان، وهذه هي الأجرام السماوية، وكذلك كل الأمور الأزلية كالإله والمحركات الإلهية^(٥).

٦- الآن Now:

يرى أرسطو أن الزمان متصل وهو في ذلك يشبه الحركة والأعظام، فهي كلها متصلة، ويعني بالاتصال المنقسم إلى ما ينقسم دائما^(٦)، أي قابلية القسمة اللانهائية للزمان، وعلى ذلك فلا وجود لجزء لا يتجزأ في الزمان.

ودليله على ذلك أن كل حركة لا بد أن تكون على زمان، والحركة يمكن أن تكون

(١) نفسه ٢١٨ ب ٢٩-٣٣، نشرة الأستاذ بدوي ٤١١، ٤١٥.

(٢) الطبيعة: ٢٢١ ١٩١-٢١، نشرة الأستاذ بدوي ٤٤٩.

(٣) نفسه: ٢٢١ ٢٧١-٢٩، نشرة الأستاذ بدوي ٤٥٠.

(٤) نفسه: ٢٢١ ٣٠١-٣١، نشرة الأستاذ بدوي ٤٥٠.

(٥) نفسه: ٢٢١ ب ٣-٧، نشرة الأستاذ بدوي ٤٥٠-٤٥١.

(٦) الطبيعة: ٢٣٢ ب ٢٤، نشرة الأستاذ بدوي ٦٢٢.

بطيئة أو سريعة، ومعنى ذلك أن أي زمان نتوهمه يمكن أن نتصور فيه حركة بطيئة، وحركة سريعة، ونتوهم للحركة السريعة أسرع منها وللحركة البطيئة حركة أبطأ منها، والحركة السريعة والبطيئة تقسمان الزمان، فكل زمان إذن يقبل القسمة دائما فهو متصل^(١).

ولكي يتفادى أرسطو القول بالنظرة الذرية للزمان اعتبر أن الآن ليست من الزمان وعرفها بأنها وصلة الزمان .. أو هي نهاية زمان فهي بداية زمان ونهاية آخر^(٢)، والآن ليس من الزمان، فلا حركة في الآن، وكذلك فلا سكون في الآن، لأن السكون يكون لجسم من شأنه الحركة، لكنه غير متحرك، وبما أنه لا يمكن أن يكون شيء أصلا من شأنه الحركة في الآن، فمن البين أنه ليس شيء أصلا من شأنه أن يسكن فيه^(٣).

(٧) أزلية الزمان وأبديته:

يرى أرسطو أن حال الزمان كحال الحركة، فهو يثبت قدم الحركة وأزليتها، وبما أن الزمان عرض من أعراض الحركة^(٤)، لذا فقدم الحركة وأبديتها يثبت أيضا قدم الزمان وأبديته. ويرى أرسطو أن الزمان أزلي أبدي، وهو أمر أجمع عليه القدماء فيما عدا أفلاطون^(٥)، وبرهانه على ذلك كالآتي:

لا يمكن أن يوجد الزمان بدون اللحظة أو الآن، والآن يعتبر نوعا من النقطة الوسط، فهو - كما ذكرنا آنفا - بداية لزمان ونهاية لآخر، فلو فرضنا أن هناك نهاية لزمان (سواء كانت النهاية من أوله أو آخره)، فإن هذه النهايات يجب أن توجد في آن ما، ذلك أن الذي يوجد بالفعل الآن ولذلك وبما أن الآن بداية ونهاية فإنه يجب أن يكون هناك زمان من كلا طرفيه وبالتالي فالزمان لا بد أن يكون لا نهاية له من كلا طرفيه، أي أن يكن أزليا وأبديا^(٦).

(١) الطبيعة: ٢٣٢ ب ٢٠ - ٢٣٣ ١٢١، نشرة الأستاذ بدوي ص ٦٢٢-٦٢٣.

(٢) نفسه: ٢٢٢ / ١٠، نشرة الأستاذ بدوي ٤٦٢.

(٣) نفسه: ٢٣٤ / ٣٣-٣٤، وهذا النص منقول عن نشرة الأستاذ بدوي ص ٦٤٥، ولا اختلاف في هذا النص بين الترجمة العربية والإنجليزية التي اعتمدنا عليها سوى أن لفظة الآن في النص يقابلها لفظة Present في الترجمة الإنجليزية، وقد أثرنا نقل النص العربي هنا.

(٤) الطبيعة: ٢٥١ ب ٢٧، نشرة الأستاذ بدوي ص ٨١١.

(٥) الطبيعة: ٢٥١ ب ١٥-١٩، بدوي، ص ٨١٠.

(٦) الطبيعة، ٢٥١ ب ١٩-٢٨، بدوي ص ٨١١.

بعد عرض رأي أرسطو في الزمان نأتي إلى المقارنة بينه وبين الكندي في هذه المسألة:
بدأ أرسطو بحثه بالقول إن طبيعة الزمان صعبة وخفية، ولم نجد مثل هذا عند الكندي.
فإذا انتقلنا إلى مفهوم الزمان عند كل منهما وجدنا شيئا من الاختلاف، فأرسطو عرف الزمان بقوله: "الزمان عدد الحركة بالنسبة للمتقدم والمتأخر"^(١)، والكندي عرفه بقوله: "الزمان مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء"^(٢)، ونلاحظ هنا أن للزمان علاقة بالحركة في تصور كلي منهما.

لكن توضيح الكندي لمفهوم الزمان بأنه "مدة" ما لا وجود له عند أرسطو، فهذا اختلاف رئيسي، وكلمة "مدة" تشير في الحقيقة إلى تنامي الزمان من كلا طرفيه، خلافا لما قرره أرسطو من أزلية الزمان وأبديته - كما سنوضح بعد قليل - وقد وضع أرسطو أن الزمان هو الجانب القابل للعد من الحركة، وهذه الحركة ليست أي حركة كانت، بل هي الحركة التي هي الحركة الدائرية للفلك الأقصى، أما الكندي فقد بين أن الزمان ليس عدد الحركة بل هو مدة تعد عن طريق الحركة، فإذاً الزمان عند الكندي يُعد عن طريق الحركة لا أنه الجانب الذي يعد من الحركة - كما عند أرسطو. أما أي أنواع الحركات يعد به الزمان عند الكندي، فيمكن القول بأنه يرى أن حركات الأجرام السماوية هي المقياس الذي يقاس به الزمان، ويؤكد ذلك ما نجده في إحدى رسائله من ذكره أن لكل كوكب من الكواكب سنته، إذ لكل كوكب سنة من دوره وشهر من مقارنته الشمس"^(٣)، ورأى الكندي هذا يتفق مع تعريفه للزمان، فلكل جسم زمان، وزمان الجسم هو مقدار مدته الذي يقدر عن طريق الحركة، وهذا الفهم للزمان فيه شبه من فهم أرسطو من حيث ربطه الزمان بحركة الفلك الأقصى.

ولكن هناك أيضا اختلافات أخرى هامة بين نظر كل من الكندي وأرسطو للزمان، من ذلك علاقة الأشياء بالزمان، فأرسطو يرى أن الزمان يشمل الأجسام كما يشمل المكان

(١) الطبيعة، ٢١٩ ب ١.

(٢) رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٧.

(٣) الطبيعة: ٢١٩ ب ١.

المتمكن فيه، ويفهم من هذا أن الزمان شيء منفصل عن الأجسام، كما أنه يرى أن للزمان تأثيرا على الأجسام، فهو يبلّغها أو يؤثر فيها كما تقول العامة، وهناك أشياء ليست في الزمان لأنه لا تأثير له عليها كالأجرام السماوية وحركاتها، مثل هذا الكلام لا وجود له عند الكندي، فلا انفصال عنده للزمان عن الأجسام، لأنه صفة ملازمة للجسم كجسم، والزمان عنده لا يشتمل على الأجسام بل هو تابع لوجودها ملازم لها، أو محمول فيها، كما يقول.

ولكل جسم زمانه، أي "مدته"، وأيضا لا نجد عند الكندي فكرة أن الزمان يبلّغ الأجسام، وهي فكرة استمدتها أرسطو من النظرة العادية للزمان عند عامة الناس، مما يدل على أنه برغم براعته في تحليل المشكلة وعرض جوانبها المختلفة ومناقشتها، لم يستطع أن يتصور الزمان بأكثر من التصور العادي له عند عامة الناس - كما أشرنا آنفا -.

ويفهم من كلام أرسطو أنه يمكن تصور وجود الزمان دون وجود الأجرام، وهذا غير ممكن عند الكندي، فإذا لم يكن هناك أية أجسام فإنه لن يكون هناك زمان، وإذا وجد جسم وجد الزمان، كما سبق أن ذكرنا أن الزمان عند الكندي ملازم للجسم والحركة في الوجود، ومثل هذه الملازمة التي أكدها الكندي ليست موجودة عند أرسطو، وهذه، في نظرنا، نقطة ذات أهمية كبرى، وهي تشير إلى مقدار استقلال الكندي في تفكيره عن السابقين وبخاصة أرسطو، كما تبين أن الكندي، في قوله بتلازم الجسم والحركة والزمان في الوجود، كان قريبا جدا من الآراء التي ظهرت مع النظرية النسبية، وقد رأينا مثل هذا عند الكندي في تصوره للمكان.

وهناك نقطة أخرى نجد فيها تشابها بين رأي الكندي ورأي أرسطو، وهي اتصال الزمان، والواقع أن كلام أرسطو واضح لا مجال فيه للالتباس، كما سبق بيانه، بينما لم يعرض لنا الكندي رأيه في هذه النقطة بشكل مباشر - بحسب ما هو موجود بين أيدينا من رسائله - وقد تقدمت الإشارة إلى أن للكندي رسالة في مائة الزمان والحين والدهر، ولكنها مفقودة، ولعلها كانت تعطينا صورة أكثر تفصيلا لتصوره للزمان لو كانت موجودة.

ونرى أيضا أن تصور كل منهما لمفهوم "الآن" متشابه إذ إن "الآن" بداية للزمان الآتي

ونهاية للزمان الماضي، وهي بمثابة النقطة الهندسية من الخط الهندسي^(١)، وقد رأينا عند أرسطو أن "الآن" واحد وهو يعم الكون بأسره، وهذا الفهم يؤدي إلى القول بالزمان المطلق ويتفق معه.

لكن هل ينظر الكندي إلى "الآن" هذه النظرة؟ الإجابة عن هذا السؤال ليست سهلة، بحسب ما عندنا من رسائل الكندي، فالزمان عنده مدة، وكل جرم له مدته، فكل جرم له زمانه، وهذه المدة يمكن أن تقاس بمحركات مختلفة، ومع أننا يمكن أن نقرر أن الكندي لا يقول بالزمان المطلق، إلا أننا يمكن أن نستخلص بحسب فهمنا لرأيه في الزمان أن اللحظة الزمانية تمر على جميع الموجودات في العالم مروراً واحداً، كما يعتقد أرسطو أيضاً، ونحن نعلم أن هذه الفكرة لم يتطرق إليها الشك قبل النظرية النسبية على يد أينشتاين الذي بين أن الزمان لا يجري في جميع أجزاء الكون جرياناً واحداً.

أما عن السؤال الذي سأل أرسطو وهو هل يكون زمان إذا لم تكن هناك نفس واعية تدركه، وتحس بالتغير، فلا وجود له عند الكندي، وأرسطو يرى أنه إذا لم توجد النفس المدركة فلا يوجد الزمان، وإن كانت ستبقى الحركة موجودة، لكن جانب الحركة المحدود وهو الزمان لن يكون موجوداً لأن الذي يعدُّ هو النفس المدركة، أما الكندي فيمكن أن نقول بناء على ربطه الزمان بالجرم - كما أوضحنا فيما تقدم - أنه لا يرى ضرورة وجود النفس المدركة لوجود الزمان، فمتى وجد جرم وجد زمان سواء كان هناك نفس مدركة أو لم تكن، لأن الزمان في نظره عنصر فيزيقي داخل في تركيب العالم.

وأخيراً نجد اختلافاً في النظر إلى تنامي الزمان، فأرسطو يرى أن الزمان لا متناه من أوله وآخره، والكندي يرى أن الزمان متناه من أوله وآخره، والواقع أن برهان أرسطو على هذه المسألة ليس مقنعاً، وما يدل على أن أرسطو كان يفترض مسبقاً أزلية الزمان وأبديته، كالأمر الذي أدى إلى شيء من التعارض بين رأيه هذا وبعض الآراء الأساسية في فلسفته

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٥٨، سطر ١٤-١٧. وفي هذه الأسطر تشبيهه للآن بالنقطة الهندسية، ويتأمل هذه الأسطر

يصل المرء إلى المعنى المقصود، إذ إنه لا بد أن يكون قد سقط من النسخ أصلاً بعض الكلام.

الطبيعية، فهو قرر تناهي جرم العالم، وأيضا قرر استحالة وجود التسلسل اللانهائي^(١)، ومع ذلك قرر لا تناهي الحركة ولا تناهي الزمان^(٢)، بينما كان رأي الكندي في تناهي الزمان متوافقا مع رأيه في تناهي جرم العالم، ورأيه في عدم إمكان تحقق السلسلة اللانهائية بالفعل^(٣)، سواء كانت أعدادا أم عللا أم موجودات.

نرى مما تقدم أن رأي الكندي في الزمان ليس ماخذوا من أرسطو، وإنما هو رأي مبتكر بكل معنى الكلمة، وهذا القول لا يمنع، كما أوضحنا، وجود بعض أوجه الشبه، في النظر إلى الزمان بينه وبين بعض الفلاسفة السابقين، كما يؤكد أيضا أن الكندي لم يكن محتذيا حذو أرسطو بمتابعة آرائه متابعة عمياء.

سابعاً: الحركة

أ- رأي الكندي في الحركة

لا نجد عند الكندي في مسألة الحركة بحثاً خاصاً مستقلاً - كما عند أرسطو، سوى ما نجده في رسالته في الجواهر الخمسة^(٤)، وقد سبقت الإشارة إلى أن هذه الرسالة هي على الأرجح، من محاولاته الأولى في التأليف، وعلى كل حال فما ورد فيها من كلام عن الحركة قد ورد في مواضع أخرى من رسائله متفرقا.

تعريف الحركة:

عرف الكندي الحركة في رسالته في حدود الأشياء ورسومها بقوله: "الحركة تبدل حال الذات"^(٥)، وأورد في كتابه في الفلسفة الأولى تعريفاً مشابهاً لهذا في سياق الكلام حيث يقول: "والحركة تبدل ما"^(٦)، ومن هذين القولين يتبين لنا أن الحركة تشمل كل أنواع التبدل التي تصيب ذوات الأشياء، ويقصد الكندي بالذات هنا ذات كل واحد من الموجودات المادية

(١) انظر ذلك فيما يلي عند إثبات المحرك الأول الذي لا يتحرك.

(٢) انظر فيما تقدم براهنيه على تناهي الزمان والحركة.

(٣) رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٦، وكذلك، ج ٢، ص ٩٩-١٠٠.

(٤) المصدر السابق: ج ٢، ص ٢٢-٢٦.

(٥) المصدر السابق، ص ١٦٧.

(٦) المصدر السابق، ص ١١٧.

المحددة، ذلك أن الحركة عنده هي حركة الجرم^(١)، والجرم هو ما له ثلاثة أبعاد^(٢)، وعلى ذلك فلا بد أن تكون الذات المقصودة في التعريف هي ذات الجسم المادي.

أنواع الحركة:

تكلم الكندي عن أنواع الحركة في أكثر من موضع في رسائله الموجودة بين أيدينا، وهذه هي أنواع الحركة، أو أنواع التبدل، بحسب كلام الكندي:

١- الحركة المكانية: وهي تبدل مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط^(٣)، وقد ورد هذا الكلام بنفس المعنى في أكثر من موضع^(٤). ولا شك أن ربط الكندي حركة الجسم الانتقالية بمركزه تعبر عن دقة علمية كبيرة، وتجعل رأيه - في هذه النقطة، قريبا جدا من الآراء الحديثة في الفيزياء التي تحدد انتقال الجسم بانتقال مركز ثقله، وإن كنا سنرى عنده، في الكثير من النقاط فيما يتعلق بالحركة، متابعة لآراء أرسطو التي لا نجد فيها شيئا يذكر يمكن اعتباره صوابا في ضوء الفيزياء الحديثة.

وتقسم الحركة المكانية إلى نوعين:

أ- حركة بسيطة

ب- حركة مركبة من أكثر من حركة بسيطة.

والحركة البسيطة كذلك نوعان^(٥):

الحركة الدائرية، ويقصد بالحركة الدائرية حول مركز ثابت؛ وحركة الاستقامة، وهذه تنقسم إلى حركتين: إما من الوسط وإما إلى الوسط^(٦) أي إن اتجاه حركة الاستقامة إما من الوسط باتجاه الخارج أو الأعلى وإما من الخارج باتجاه الوسط أي وسط الكل أو مركز العالم الكروي - كما تبين فيما سبق - والحركة البسيطة هي حركة الأجسام البسيطة أي الأجسام

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦٥.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ١١٧، وانظر أيضا ص ٢٠٤، ٢١٦، حيث نجد نفس هذا المعنى.

(٤) المصدر السابق، ص ١١٧، ٢٠٤، ٢١٦.

(٥) المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٠.

(٦) المصدر السابق، ص ٤٠.

المركبة من عنصر واحد فقط، أما الحركة المركبة فهي حركة الجسم المركب من عناصر أي من أجسام بسيطة. والأجسام المركبة تكون حركتها مركبة من حركات ما ركبت منه الأجرام، إلا أن الجرم الأغلب عليه في تركيبه هو الظاهر الحركة فيه^(١).

ولا شك أن الحركات البسيطة هذه هي الحركات الطبيعية للأجسام وستلکم عنها بعد قليل.

٢- الحركة الربوية والاضمحلالية: وهاتان حركتان في الواقع، فالأولى هي التي تنتهي بنهايات الجرم بالزيادة في كميته إلى أبعد من الغاية التي كانت تنتهي إليها^(٢)، وأما الثانية، أعني الحركة الاضمحلالية، فهي "ضد الربوية في الذات والحد، أعني أنها التي تقصر نهايات الجرم بالنقص في الكمية عن الغاية التي كانت تنتهي إليها^(٣)، وقد عرف فيلسوفنا هاتين الحركتين في موضع آخر بقوله: "وتبدل المكان الذي ينتهي إليه الجرم بنهاياته إما بالقرب من مركزه وإما بالبعد منه هو الربو والاضمحلال"^(٤)، والتعريفان يؤيدان نفس المعنى، وإن كنا نرى أن التعريف الثاني أكثر دقة إذ ربط الزيادة أو النقص في نهايات الجسم بنقطة ثابتة هي التي أطلق عليها مركز الجسم.

٣- حركة الاستحالة: وهي التي تكون والشيء هو هو بعينه، بتغيير بعض حالاته، كرجل بعينه كان أبيض فصار شاحبا لسفر أو مرض أو لغير ذلك^(٥). وعرف الكندي هذه الحركة في موضع آخر بقوله: "وتبدل كفياته (أي كفيات الجسم) المحمولة فقط هو الاستحالة"^(٦) ويفهم مما تقدم، ومما سيأتي ذكره فيما يلي عن الحركة الرابعة أعني حركة الكون والفساد، أن حركة الاستحالة لا تغير صفات الجسم الجوهرية، وإنما الصفات العرضية.

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ٤٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٢١٦.

(٤) المصدر السابق، ص ١١٧.

(٥) المصدر السابق، ص ٢١٧.

(٦) المصدر السابق، ص ١١٧.

٤ - حركة الكون والفساد: "وهي التي تنقل الشيء عن عينه إلى عين أخرى، كالغذاء الذي تنتقل عينه التي كانت شرابا أو غير ذلك من الأغذية فصارت دما، فهذه الحركة تلقي الدم كونا وتلقي الشراب فسادا، أعني حركة فساد الشراب وكون الدم"^(١) وعرفها فيلسوفنا في موضع آخر بقوله: "وتبدل جوهره (أي جوهر الجسم) الكون والفساد"^(٢) والكون والفساد متلازمان، فكون شيء هو فساد لشيء آخر، وهذه الحركة تغير الصفات الجوهرية للشيء كما هو واضح في المثال الذي ساقه الكندي حيث تغير جوهر الغذاء فأصبح جوهرًا جديدًا هو جوهر الدم"^(٣).

أنواع الحركة من جهة مصدرها:

يقسم الكندي الحركة من جهة مصدرها إلى قسمين:

١ - الحركة الذاتية وهي التي تكون في ذات الشيء"^(٤)، أي إن مصدر هذه الحركة هو الجسم المتحرك نفسه، وهذه الحركة التي تقابل ما أسماه أرسطو الحركة الطبيعية وهي الحركة الدائرية للأجرام السماوية، والحركة المستقيمة للعناصر الأربعة. أما الحركة الدائرية الذاتية أو الطبيعية التي تتحرك بها الأجرام السماوية السيارة والفلك الذي يضم النجوم الثابت فهي حركة دائرية حول مركز ثابت هو وسط العالم، وهذه الحركة ثابتة على حال واحدة، أي لا سرعة فيها ولا إبطاء طيلة مدة ديمومة الفلك"^(٥). أما الحركة المستقيمة الذاتية فهي حركة العناصر الأربعة، وهي إما إلى الوسط أو من الوسط، كما تقدمت الإشارة، والعناصر المتحركة باتجاه الوسط هي التراب والماء"^(٦)، ولكن

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ٢١٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٧.

(٣) هذه هي أنواع الحركات الطبيعية الموجودة في هذا العالم، وهناك حركة أخرى سبقت الإشارة إليها هي حركة الإبداع (انظر فيما يلي الكلام عن الإبداع) ولكن هذه الحركة لا يمكن إضافتها إلى أنواع الحركات الطبيعية لأنها حركة متعلقة بإرادة الله المبدع الذي إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له: كن فيكون" (سورة يس آية ٨٢).

(٤) رسائل الكندي، ج ١، ص ٢١٧.

(٥) المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٥-٤٦.

(٦) المصدر السابق، ص ٤١-٤٢.

حركة التراب هذه أسرع من حركة الماء، والعناصر المتحركة من الوسط إلى الأعلى فهي النار والهواء، لكن حركة النار أسرع من الهواء، وقد أوضح الكندي العلة في كون التراب أسرع من الماء والنار أسرع من الهواء، فأرجعها إلى صفتي الييس والرطوبة، فالأسرع حركة بالطبع، بلا إضافة، يابس، والأبطأ حركة بالطبع، بلا إضافة، رطب^(١)، وواضح أن التراب والنار هما العنصران اليابسان والهواء والماء العنصران الرطبان.

أما سبب حركة بعض العناصر الأربعة إلى أعلى خارجا عن الوسط والبعض الآخر إلى أسفل باتجاه الوسط، فهو صفتا الحرارة والبرودة و المتحركة من الوسط حارة^(٢) و المتحركة إلى الوسط باردة^(٣)، وواضح هنا أن الماء والتراب عناصر باردة والهواء والنار عناصر حارة.

ارتباط الحركة بالجزم والزمان:

الحركة من الأمور المحمولة في الأجرام، كما سبقت الإشارة عند الكلام عن المكان والزمان^(٤)، فالحركة حركة الجرم، ولا حركة بلا جرم "فمتى كان جرم كانت حركة اضطرارا"^(٥)، وكذلك يرتبط الزمان والحركة، لأن الزمان يعد بالحركة، وقد خصصنا فيما يلي، فقرة خاصة لتوضيح رأي الكندي في علاقة الجرم والحركة والزمان وعرض أدلته لإثبات رأيه في هذه المسألة وهو أن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا أبدا^(٦) في الوجود، وقد تقدمت الإشارة إلى أن الكندي في هذه المسألة أقرب إلى الآراء الحديثة من الفلاسفة السابقين من اليونان، وكذلك من فلاسفة المسلمين بعده.

حدوث الحركة:

يرى الكندي، كما ذكرنا آنفا، أن الحركة مرتبطة بالجزم والزمان في الوجود، وهذا

(١) رسائل الكندي، ج ٢، ص ٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٤.

(٤) انظر فيما سبق.

(٥) رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٨.

(٦) المصدر السابق، ص ١١٩.

التلازم، ينتج عنه أن الحركة حادثة ومتناهية، وتوضح ذلك كالآتي:

بما أن الحركة والجرم والزمان متلازمة في الوجود لا يسبق بعضها بعضا، وبما أن الزمان حادث متناه، أي له بداية ونهاية، فكذلك وجود العالم له بداية ونهاية وكذلك أيضا للحركة بداية ونهاية، أي إن هناك حركة أولى لم يكن قبلها حركة وحركة أخيرة ليس بعدها حركات، وبداية وجود الجرم هي نفسها بداية وجود الزمان وبداية وجود الحركة لتلازمهما معا في الوجود، وكذلك أيضا نهاية وجود الجرم هي نهاية للزمان والحركة. وهكذا فالحركة عند الكندي ليست أزلية أبدية، بل حادثة متناهية.

اتصال الحركة:

الحركة - كما عرفنا آنفا - مرتبطة بالجرم والزمان، والزمان - كما تقدم القول فيه - من الكمية المتصلة، والحركة تنقسم بأقسام الزمان، وبما أن الزمان متصل فالحركة متصلة أيضا. هذا، فيما نرى، تصور الكندي، وقد استخلصناه بناء على ما أورده الكندي في بحثه في صفات الواحد الحق حيث نفى أن يكون الواحد الحق حركة، لأن الحركة متكررة^(١)، ولأنها منقسمة بأقسام المكان^(٢) كالحركة المكانية وحركة الربو والاضمحلال أو منقسمة بأقسام الزمان^(٣) كحركة الكون والفساد وحركة الاستحالة.

والذي نقصده بالاتصال هنا هو أن أجزاء الحركة الواحدة أو أقسامها لا انقطاع فيها ولا فواصل بينها، كما قلنا في الزمان، أي إن أجزاء الحركة الواحدة متصلة بالنهايات، وكذلك يعني اتصال الحركة المعنى الثاني للاتصال، أعني قابلية الانقسام إلى ما لا نهاية، فهذا المعنى موجود في الحركة كما هو موجود في الزمان، وهذا لا يتعارض مع استحالة وجود ما لا نهاية له بالفعل، فإن القول بأنه يمكن وجود أجزاء لا نهاية لها للخط الهندسي أو الزمان أو الحركة عن طريق الانقسام الدائم، لا يعني أن هذه الأقسام قد وجدت بالفعل، بل يعني أن القسمة اللانهائية، والأجزاء اللانهائية موجودة في هذه الأمور بالقوة والإمكان لا بالفعل.

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٥٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٣.

(٣) المصدر السابق، ص ١٥٤.

ب- رأي أفلاطون في الحركة مع المقارنة برأي الكندي

سبقت الإشارة إلى أن أفلاطون تعرض في طيماوس إلى مسائل في العلم الطبيعي، لكن هذا التعرض لم يكن مقصودا، وإنما جاء تكملة للبحث، ولا نجد عند أفلاطون بحثا خاصا بالحركة كالذي نجده عند أرسطو مثلا، لكنه تكلم عن أنواع الحركة المختلفة، دون التعرض لمفهومها.

فمن كلامه في طيماوس يذكر وجود "حركات سبع"^(١)، وهذه الحركات يمكن قسمتها إلى نوعين:

أ: الحركة الدائرية حول مركز ثابت وهي حركة العالم (الكل) وحركة الأجرام السماوية^(٢).

ب: الحركات المستقيمة وهي ستة أصناف: الحركة من اليمين إلى الشمال ومن الشمال إلى اليمين ومن الأمام إلى الخلف ومن الخلف إلى الأمام ومن فوق إلى أسفل ومن أسفل إلى فوق، وهذه هي حركات الأجسام المختلفة في عالم الكون والفساد^(٣).

ولا نجد عند أفلاطون كلاما صريحا مباشرا عن وجود حركات غير طبيعية أو قسرية للأجسام أو العناصر، لكننا نجد في كلامه ما يفيد وجود هذه الحركات، مثل الحركة التي تحدث عندما نحاول نقل الجسم من مكانه الطبيعي^(٤).

ولو حاولنا المقارنة هنا مع الكندي، فإننا سنجد تشابها في تقسيم أنواع الحركة المكانية، لكننا لا نجد عند أفلاطون ذكر لأنواع أخرى من التغير على اعتبار أنها حركة، كما عند الكندي وعند أرسطو، ونجد أيضا تشابها في نسبة الحركة الدائرية حول مركز ثابت للأجرام السماوية، والحركات المستقيمة للأجسام الأخرى.

لكننا لا نجد عند أفلاطون تحديداً لمفهوم الحركة كما عند الكندي، ذلك أن كلام أفلاطون عن الحركة كلام عارض وليس مقصودا لذاته.

(١) طيماوس: ١٣٤، ريفو، ص ٢١٩، كورنفورد، ص ٥٥.

(٢) طيماوس: نفس الفقرة والصفحات.

(٣) طيماوس: ٤٣ ب، ريفو، ص ٢٤٨، كورنفورد، ص ١٤٨.

(٤) طيماوس: ٦٣ ج، ريفو، ص ٣٠٢ - ٣٠٣، كورنفورد، ص ٢٦٣.

أما علاقة الحركة بالزمان والأجسام فستلکم عنها فيما يلي في فقرة خاصة.

ج- رأي أرسطو في الحركة مع المقارنة برأي الكندي

خصص أرسطو قسما كبيرا من كتاب الطبيعة لدراسة الحركة ولواحقها، فقد خصص الثلاثة فصول الأولى من المقالة الثالثة لتحديد مفهوم الحركة وطبيعتها، كما خصص المقالة الخامسة بأكملها وبعض فصول المقالة السادسة لبحث أمور متصلة بالحركة ومفهومها مثل أنواع الحركة وقدمها، وضرورة وجود المحرك الأول، وهكذا نجد أن الجزء الأكبر من كتاب الطبيعة يدور حول البحث في الحركة، والسبب في ذلك أن الطبيعة عند أرسطو مبدأ حركة أو تغير، ولذلك فمفهوم الحركة ودراستها يعتبر حجر الزاوية في فلسفته الطبيعية، وهذا يبرز اهتمامه بدراسة الحركة.

وسنحاول فيما يلي عرض رأي أرسطو في الحركة ومفهومها باختصار.

تعريف الحركة:

ليست الحركة عند أرسطو أمرا قائما بذاته خارج الأشياء، وهي جنس لأشكال مختلفة من التغير، وليس لها جنس يعمها^(١).

ونجد عند أرسطو تعريفين للحركة:

الأول: الحركة هي: استكمال ما هو موجود بالقوة من حيث هو موجود بالقوة^(٢).

الثاني: الحركة هي كمال المتحرك بما هو متحرك^(٣).

يفهم من هذين التعريفين أن الحركة تفترض طرفين هما: حال القوة وحال الفعل، وليست الحركة أيا من هذين الطرفين^(٢)، وإنما هي "التطرق إلى الكمال الأخير"^(٣) فاليست يقال فيه أنه مبني بالفعل إذا كنا دائبين نبنيه^(٤)، فإذا تم البناء يكون البيت قد كمل بالفعل وانتهت

(١) الطبيعة: ١٢٠١-٢، نشرة الأستاذ بدوي ص ١٦٨.

(٢) نفسه: ٢٠٠ م ١٠-١١، بدوي، ص ١٧١.

(١) نفسه: ٢٠٢ م ٧-٨، بدوي، ص ١٨٤.

(٢) ديفد روس: أرسطو، ص ٨٢.

(٣) من شرح يحيى بن عدي على كتاب الطبيعة، نشرة الأستاذ عبدالرحمن بدوي، ص ١٧١.

(٤) الطبيعة: ٢٠١ ب ١٠-١٥، بدوي، ص ١٧٩.

حركة البناء، فالحركة تحقيق يتضمن عدم تمامه ويتضمن وجود حال القوة المستمر^(١).

الحركة فعل المحرك في المتحرك:

أشرنا آنفا إلى أن الحركة لا تكون خارج الأجسام كشيء قائم بذاته، ومن تعريف الحركة المتقدم يمكن القول إن الحركة تكون في المتحرك لأنها كمال المتحرك، ولكن هذا لا يكون إلا بفعل المحرك، وعلى ذلك يمكن القول بأن الحركة نسبة بين المحرك والمتحرك، فهي كمال لهما جميعا، فمثلا ما يعلمه المعلم هو ما يتعلمه المتعلم^(٢)، وهذا هو شأن الحركة بين المحرك والمتحرك.

أنواع الحركة عند أرسطو:

ذكرنا آنفا أن الحركة جنس لأشكال مختلفة من التغير وأنه ليس لها جنس يعمها، ولذا فأنواع الحركة "تحمى" أنواع الوجود العامة^(٣)، فعدد أنواع الحركة يعادل أنواع الوجود العامة بوجه عام^(٤)، ويمكن تحديد أنواع التغير عند أرسطو كالآتي:

- (١) التغير في الجوهر أو حركة الكون والفساد، حيث يتم كون جوهر بفساد جوهر آخر.
- (٢) التغير في الكم أو حركة النمو والاضمحلال.
- (٣) التغير في الكيف أو حركة الاستحالة.
- (٤) التغير في المكان أو حركة الانتقال^(١).

وحركة الانتقال هي أهم أنواع الحركة لأنها متضمنة في كل الحركات الأخرى^(٢).

أنواع الحركة المكانية^(٣):

-
- (١) ديفد روس: أرسطو، ص ٨٢.
 - (٢) الطبيعة: ٢٠٢ ب ٢-٨، بدوي، ص ١٩٣.
 - (٣) ماجد فخري، أرسطوطاليس، ص ٣٨.
 - (٤) الطبيعة: ٩١٢٠١، بدوي، ١٧٠.
 - (١) انظر: الطبيعة: ٢٠٠ ب ٣٥-١٢٠١، بدوي ص ١٦٨ وانظر مزيدا من التفصيل في شرح أبو علي بن السمع في نشرة الأستاذ، ص ١٦٩.
 - (٢) ديفد روس، أرسطو، ص ٨٣.
 - (٣) انظر: كتاب السماء والعالم، ٢٦٨ ب ١٥-٢٦٩ ٣١ وفي نشرة الأستاذ بدوي، ص ١٢٩-١٣١.

يمكن قسمة الحركة المكانية إلى قسمين:

(١) حركة بسيطة: وهي حركة الأجسام البسيطة، أي المركبة من عنصر واحد فقط، وهي نوعان:

أ. الحركة المستقيمة، وهي الحركة إلى أعلى أو إلى أسفل وتتحرك بها العناصر الأربعة حركة طبيعية.

ب. الحركة الدائرية حول مركز ثابت، وهي حركة الأجرام السماوية والعالم ككل، وهذه الأجرام مركبة من عنصر خامس غير العناصر الأربعة.

(٢) حركة مركبة، وهي حركة الجسم المركب من أكثر من عنصر، وهي تكون بحسب حركة الجرم البسيط الغالب على المركب^(١).

أزلية الحركة وأبديتها:

يرى أرسطو أن الحركة أزلية شأنها شأن الزمان، كما أنها أبدية أيضاً وسيأتي عرض رأيه وبراهينه على أزلية الحركة وأبديتها عند الكلام عن قدم العالم، فتحيل القارئ إلى ذلك الموضع^(٢).

اتصال الحركة:

الحركة مرتبطة بالزمان لأنها تتم في زمان ما، وما دام الزمان متصلاً، أي ينقسم إلى أجزاء لا نهاية لها هي الأوقات، فإنه يوجد بين كل آئين زمان، وحال الجسم المتحرك في كل آن يختلف عنه في الآن الآخر، أي أن التغير أيضاً يسير مع آئات الزمان، وحيث أن الزمان متصل فالحركة أيضاً متصلة^(١).

وكذلك فالحركة متصلة إذا اعتبرنا المكان، فالجسم يتحرك من مكان إلى آخر وإذن بين بداية حركة الجسم ونهايتها بعد ما، والبعد متصل، كما هو في الخطوط التي تنقسم إلى ما لا

(١) كتاب السماء والعالم، ٢٦٩-٢١٣، بدوي، ص ١٣١.

(٢) انظر فيما يلي.

(١) الطبيعة: ٢٣٦ ب ١٩-١٢٣١، بدوي، ص ٦٨٣-٦٨٥.

نهاية فالحركة إذن متصلة^(١).

أ: تعريف الحركة: سبق لنا تعريف الحركة عند كل من الكندي وأرسطو.

فالحركة عند أرسطو انتقال من حال القوة إلى حال الفعل دون أن تكون الحركة أياً من هذين الطرفين، أما الكندي فقد عرف الحركة بأنها "تبدل حال الذات"^(٢)، وهذا يشير بوجه عام إلى أن الحركة ليست تغيراً في ذات أو جوهر الجسم المتحرك وإنما هي تغير وتبدل في أحواله المختلفة، وهذا المعنى موجود عند أرسطو، لكن الكندي لم يستخدم مفهومي "القوة والفعل" في تحديد ماهية الحركة ومفهومها، وإن كان قد عبر عن المعنى الذي قصده أرسطو من وراء استخدام مفهومي القوة والفعل في تحديد الحركة بشكل آخر أكثر وضوحاً ودقة، وذلك بقوله: "تبدل حال الذات"، وكلمة ذات تعني، بلا شك الذات المتحركة، فالحركة بجميع أنواعها هي انتقال الجسم (الذات) من حال إلى حال آخر، وهذا القول أوضح من كلام أرسطو ويستوعبه، فضلاً على أنه يجنبنا بعض الجدل الذي ينشأ من استخدام أرسطو لاصطلاح "القوة والفعل"، مثل القول بأن الحركة إذا لم تكن حالة القوة ولا حالة الفعل، فماذا تكون؟، ثم إن الحركة موجودة والموجود يكون في حالة "الفعل"، فكيف تكون الحركة موجودة ولا تكون في حالة "الفعل"^(٣).

ويشير كل من التعريفين إلى نقطة اختلاف رئيسية بينهما في تصور الحركة، فتعريف أرسطو يشير إلى أن الحركة في المتحرك يمكن أن تقف ويصبح الجسم ساكناً إذا وصل إلى حال الفعل، كما في مثال البيت الذي تم بناؤه^(١)، بينما "تبدل حال الذات" عند الكندي لا يفيد بأن هذه الذات سيقف تغيرها وتصبح في حالة سكون، كما يسمح لنا بأن نحمله المعنى الذي أكده الكندي حول الحركة وهو أن الجرم والحركة متلازمان معاً^(٢)، والذي يلزم عنه أن يكون الجرم في حالة حركة دائمة، وهو معنى لا وجود له عند أرسطو.

(١) الطبيعة: ٢٣٧ ب ٣-٩، بدوي، ص ٦٨٨.

(٢) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٦٥.

(٣) انظر الطبيعة: ٢٠١ ب ٢٧ - ٢١٢٠٢، نشرة الأستاذ بدوي، ص ١٨٢.

(١) نفسه: ٢٠١ أ ب ١٥-١٠، نشرة الأستاذ بدوي، ص ١٧٩.

(٢) انظر تفصيل هذه النقطة فيما يلي.

أنواع الحركة:

لا يوجد اختلاف بين الأنواع الأربعة التي ذكرها أرسطو والتي ذكرها الكندي، وكذلك لا نجد اختلافًا في أنواع الحركة المكانية كما سبق عرضها، فهما في هذا متشابهان تمامًا. غير أن هناك اختلافًا في الحركة الخامسة التي أشرنا إليها عند الكندي وهي حركة الإبداع^(١) التي يتم بها الإيجاد عن عدم، وهي كما تقدم القول بينها وبين حركة الكون فرق، لأن هذه (حركة الإبداع) لا من موضوع وحركة الكون من فساد جوهر قبله بحدوثه^(٢)، وهذه الحركة عند الكندي هي الفعل الحقي الأول للعلة الأولى^(٣)، وقد فسر بها حدوث العالم وحدث الحركة، وهذا ما لا نجده عند أرسطو لأن اليونان عمومًا ليس عندهم فكرة الحدوث المطلق، كما سنوضح فيما يلي^(٤):

حدوث الحركة وقدمها:

الاختلاف بين الكندي وأرسطو في هذه النقطة واضح تمامًا: الأول يقول بحدوث الحركة والثاني بقدمها وسنناقش فيما سيأتي رأي أرسطو في قدم الحركة وأبديتها عند بحثنا لمسألة "حدوث العالم وقدمه"، حيث بينا أن الكندي في رأيه في تنامي الحركة وحدثها كان أكثر انسجامًا مع مذهبه من أرسطو الذي قرر تنامي جرم العالم، وعدم إمكان التسلسل إلى ما لا نهاية، لكنه قرر أيضًا أزلية الزمان والحركة.

اتصال الحركة:

ليس عند الكندي كما تقدم القول معالجة خاصة لهذه النقطة، ولكن يمكن لنا أن نستنتج من تصوره للحركة وعلاقتها بالجرم والزمان أن الحركة عنده متصلة فالزمان عنده يُعدُّ عن طريق الحركة، والزمان متصل، فيلزم أن تكون الحركة متصلة، ونرى بناءً على هذا أنه لا اختلاف في هذه النقطة بين الكندي وأرسطو.

(١) انظر فيما يلي كلام الكندي في الإبداع.

(٢) أبو حيان التوحيد: الامتاع والموانسة، ج ٣، ص ١٣٤.

(٣) انظر فيما يلي ص ١٦٤.

(٤) انظر فيما يلي حول رأي الكندي في حدوث العالم.

الزمان وعلاقته بكل من: الحركة وجرم الكل:

ذكرنا آنفا أن الزمان عند الكندي "مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء"^(١)، وأن الزمان "زمان جرم الكل، أعني مدته"^(٢)، وأنه مرتبط بالحركة فهو "عدد الحركة أعني، مدة تعدها الحركة"^(٣)، والمدة هي المقدار الزماني المقدر عن طريق الحركة والذي يبقى خلاله الجرم كما هو، فمدة الجرم - كما يقول الكندي "هي ما هو فيه هوية، أعني ما هو فيه ما هو"^(٤)، بمعنى أن زمان العالم هو المدة التي سيظل العالم خلالها - كما هو، أي عالما، فكأن الكندي يعني بزمان العالم أو مدته، عمر العالم، كما نقول زمان الإنسان هو المدة أو العمر الذي يعيشه الإنسان، والكندي يخبرنا في مواضع كثيرة من رسائله أن بقاء هذا العالم كما هو عليه، وبالتالي مدته، رهن بإرادة خالقه يدثره متى شاء.

فإذن الزمان هنا مرتبط بجرم الكل (العالم) حيث هو مدته، وقلنا كذلك إن الزمان مرتبط بالحركة فهو عددها وتابع لها وملازم لوجودها، فلا زمان بلا حركة، وعدد الحركة هو الزمان.

العلاقة بين الجرم والحركة:

تقدم القول عن علاقة الجرم بالزمان، وعلاقة الزمان بالحركة، ونريد الآن أن نعرف العلاقة بين الجرم والحركة عند الكندي.

لتوضيح هذه العلاقة، بدأ فيلسوفنا بتعريف الحركة بأنها "تبدل ما"^(١)، ثم ذكر التبدلات، أو الحركات، وحددها بأربعة أنواع:

(١) الحركة المكانية وهي "تبدل مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط"^(٢).

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٦٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٧.

(٣) المصدر السابق، ص ١١٧.

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ١١٩.

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ١١٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٧.

(٢) حركة الربو والاضمحلال وهي تبدل المكان الذي ينتهي إليه الجرم بنهاياته إما بالقرب من مركزه أو البعد عنه^(١).

(٣) الاستحالة وهي تبدل كفيات الجرم المحمولة^(٢).

(٤) الكون والفساد وهي تبدل جوهر الجرم^(٣).

وهذه الحركات معروفة منذ أرسطو.

وعند الكندي حركة أخرى غير هذه ورد ذكرها والتعليق عليها في كتاب الإمتاع والمؤانسة^(٤) لأبي حيان التوحيدي، وهي "حركة الإبداع" وهي تختلف عن حركة الكون، فالكون حدوث الشيء من فساد جوهر قبله، أما الإبداع فهو حدوث الشيء لا من موضوع، وقد أورد أبو حيان تعليقا لأبي سليمان المنطقي فقال: "وإنما حركة الإبداع مشار بها إلى مقوم الأشياء بلا كلفة فاعل ولا معاناة صانع، وأنها بدت بالمبدع من المبدع للمبدع لا على أن الباء ألصقت به شيئا، فإن هذه العلاقات والأمارات كلها موجودة في الأشياء التي تعلقت بالإبداع، فلم يجوز أن ينعت بها المبدع ولو جاز هذا لكان داخلا فيها وموجودا بها وهذا بعيد جدا"^(٥). ولسنا نجد في رسائل الكندي الموجود بين أيدينا أن اعتبر "الإبداع" حركة وإن كان المعنى الذي ورد في النص موجودا في رسائله، فهو قد عرّف الإبداع بقوله: الإبداع: إظهار الشيء عن ليس^(٦)، وبناء على مفهوم الإبداع - كما سيأتي بيانه فيما بعد - لا يمكن اعتبار الإبداع حركة من الحركات الطبيعية التي تتم في العالم، وإنما هي حركة خاصة متعلقة بإرادة المبدع الذي يبدع بلا زمان عن عدم، ولا يسمح لنا كلام التوحيدي بمعرفة من الذي اعتبر "الإبداع" حركة: هل قال بذلك الكندي أم أن ابن زرعة قال بها استنتاجا من كلام للكندي؟ ثم عرض بعد ذلك البرهان على أنه إذا كان جرم كانت حركة، أي إذا وجد جرم

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٧.

(٣) المصدر السابق، ص ١١٧.

(٤) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، ج ٣، ص ١٣٣ وما بعدها.

(٥) المصدر السابق.

(٦) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٦٥.

ما فلا بد أن توجد الحركة وبرهانه على هذه النقطة هو:

إذا كان هناك جرم، فإننا أمام احتمالين:

الأول: أن تكون هناك حركة، وهذا مطلوب برهانا.

الثاني: أن لا تكون حركة. وسنتناقش هذا الاحتمال.

إذا كان جرم ما موجودا، ولم تكن حركة، فأحد أمرين:

(١) أن لا تكون حركة البتة.

(٢) وأن لا تكون حركة ويمكن أن تكون (أي أن لا تكون الحركة موجودة منذ وجد الجرم حتى اللحظة التي نتكلم فيها - مثلا - ولكنها ممكن أن تكون بعد ذلك).

أما أن يكون جرم موجودا ولا تكون حركة بته، فاحتمال مرفوض، لأنه متناقض^(١) مع وجود الجرم.

وأما الأمر الثاني وهو: أن يوجد جرم ولا تكون معه حركة، ولكنها ممكن أن تكون بعد ذلك، هذا الأمر سيؤدي بنا إلى إثبات وجود الحركة في جرم آخر أو في الجرم المطلق. وتوضيح ذلك: أن معنى "ممكن أن تكون" هو أن هذه الحركة موجودة بالفعل في جرم آخر على الأقل، وهو الجرم المطلق، وذلك لأن الممكن له الشيء هو الموجود ذلك الشيء في بعض ذوات جوهرية^(١)، كقولنا: الكتابة ممكنة لمحمد أو "موجودة بالإمكان لمحمد وليست بالفعل"^(٢)، يعني ضرورة أنها موجودة في شخص آخر من الناس بالفعل. فإذاً، قولنا إن الحركة ليست موجودة ولكن ممكن أن تكون موجودة، يعني ضرورة أن الحركة موجودة بالفعل في أجرام أخرى وبالضرورة في الجرم المطلق.

(١) وجه التناقض هنا ليس واضحا من كلام الكندي الموجود بين أيدينا، وهذا نصه: فإن لم تكن بته (أي الحركة)، فالحركة ليس بموجودة إذا الجرم موجود، وهي موجودة وهذا خلف لا يمكن. (رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٧) (الفلسفة الأولى). فهذا النص، كما هو ينطوي على مصادرة على المطلوب، فلو قلنا - كما في النص - أن وجود الجرم يستلزم وجود الحركة وقد فرضنا الحركة غير موجودة، فالحركة موجودة لا موجودة، وهذا تناقض؛ هذا التناقض اعتمد على افتراض صحة المطلوب للبرهنة، وهو أن وجود الجرم يستلزم وجود الحركة. ولعله يكون سقط من النص شيء.

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٨.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ١١٨.

فإذن إذا وجد جرم ما فلا بد أن توجد الحركة ضرورة، "فلا يمكن أن يكون جرم ولا حركة"^(١).

إلى هنا، أثبت لنا هذا البرهان ضرورة وجود الحركة إذا وجد جرم ما؛ والنقطة التالية هي حول أول جرم وجد: هل وجد ساكنا ثم تحرك. أم وجد متحركا فلم يسبق وجوده حركته ولا حركته وجوده؟ هذا الجرم الأول، عند الكندي، هو جرم الكل (العالم). وسيرهن الكندي على أن:

جرم الكل وجد متحركا، فهو لم يكن ساكنا أولا، وكان ممكنا أن يتحرك ثم تحرك^(٢)، وكلام الكندي فيما سيأتي هو عن "جرم الكل" أي عن العالم في صورته النهائية وهل كان، وهو في هذه الصورة، ساكنا أولا ثم تحرك بعد ذلك؟ ومنعرض برهانه فيما يلي بحسب ما فهمناه من كلام الكندي:

إذا قلنا أن جرم الكل كان أولا ساكنا ثم تحرك، فجرم الكل (أي العالم في صورته النهائية) إما أن يكون كونا عن أيس^(٣) أي تكون على هذه الصورة وأصبحت له هويته بعد أن كان في صورة أخرى موجودة غير صورة العالم، وإما أن يكون لم يزل أي أن تكون له هذه الصورة وهذه الهوية أزلا، فيكون أزليا بصورته.

فإن كان وجوده كما في الاحتمال الأول، فإن وجوده أو تهويه^(١) سيكون كونا، والكون حركة، وهي الحركة الرابعة من الحركات التي ذكرناها آنفا، وجرم الكل لم يسبق كونه أو تهويه جرما، فهو إذن لم يسبق الحركة، أي إنه لم يكن موجودا في حالة سکون ثم تحرك. وإن كان جرم الكل أزليا وكان ساكنا ثم تحرك لأنه كان ممكنا له أن يتحرك، فجرم الكل

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٨.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ١١٨.

(٣) هذه العبارة في النص المنشور ص ١١٨، س ١٧ هي كونا عن ليس، وقد آثرنا تصحيحها على هذا حتى يستقيم الكلام

مع مفاهيم الكندي الواضحة عن الإبداع والكون، كما سنوضح بعد قليل.

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٨، س ١٨.

في هذه الحالة يكون قد استحال من السكون بالفعل إلى الحركة بالفعل، والأزلي لا يستحيل^(١)
أبدا - كما وضّح الكندي في موضع آخر.

فإذن جرم الكل لم يكن ساكنا ثم تحرك^(٢)، أي لم يسبق وجوده حركته^(٣)، والحركة لا
تسبق الجرم لأن الحركة لا تكون إلا في جرم، ولذلك إن كانت حركة كان جرم اضطرارا.
فإذن وجود العالم وحركته لم يسبق أحدهما الآخر، أو بعبارة أخرى: إن العالم وجد
متحركاً.

(١) فكرة أن مفهوم الأزلي يتنافى مع مفهوم التغير تتردد كثيرا عند مفكري الإسلام عموما، ومنهم أبو الهذيل والأشعري.

(٢) نسوق فيما يلي نص كلام الكندي في هذه النقطة، بحسب نشرة الأستاذ أبو ريده، ثم نذكر ما نقترحه من تعديل في
النص بحسب فهمنا له، يقول الكندي: "وقد نظن أنه يمكن أن يكون جرم الكل كان ساكنا أولا، وكان ممكنا أن يتحرك
ثم تحرك، وهذا ظن كاذب اضطرارا لأن جرم الكل إن كان ساكنا، ثم تحرك فلا يخلو من أن يكون جرم الكل كونا عن
ليس أو لم يزل، فإن كان كونا عن ليس فإن تهويه آيسا عن ليس فكون، فتهويه حركة، كما قدمنا، حيث وصفنا الحركة:
أن أحد أنواع الحركة هو الكون، فإذا لم يسبق الجرم (الكون) كان (الكون) ذاته، فإذا لم يسبق كون الجرم الحركة بته،
وقد قيل إنه كان أولا ولا حركة، فهو ولا حركة ولم يكن ولا حركة، وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن، إن كان الجرم
كونا عن ليس أن يسبق الحركة" (رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٨، ص ١٤-١١٩ س ٥).

أما التعديل الذي نقترحه فهو إبدال كلمة آيس بليس في العبارة أن يكون جرم الكل كونا عن ليس" (ص ١١٨ س ١٧)،
وكذلك كلمة ليس في العبارة إن كان الجرم كونا. عن ليس" (ص ١١٩ ص ٤) بكلمة آيس. وأما مبررات هذا التعديل فهي:

(١) أن الكون ليس وجودا عن ليس كما في العبارة السابقة (س ١٨) فالكون وجود شيء بفساد شيء موجود قبله، أما
الوجود عن ليس فهو الإبداع، والكون غير الإبداع.

(٢) يؤكد هذا أنه يتكلم عن هذا التغيير بوصفه أحد أنواع الحركة الأربعة التي ذكرها قبل هذا الموضع في نفس الرسالة،
وهي الكون.

(٣) إن كلام الكندي ووضعه الاحتمالات التي ذكرها ليس فيما يتعلق بابتداء وجود العالم وإنما هو بشأن حركة العالم بعد
أن تم وجود العالم، وقد عرضنا البرهان بحسب فهمنا هذا للنص، كما تقدم آنفا.

(٤) الكندي في برهانه هذا يبطل افتراض كون جرم الكل كان ساكنا أولاً ثم تحرك، وذلك بذكر الاحتمالات الممكنة بناء
على هذا الافتراض، ثم يبين أن كل احتمال منها يؤدي إلى خلاف مع الفرض. ولذلك لا يمكن القول بأن الكندي في
ذكره هذين الاحتمالين كان متبنيا أيا منهما. وهكذا نرى أن إبقاء النص على ما هو عليه يفرض على الكندي قبول
الافتراض الذي يبرهن بطلانه.

(١) يرى النظام أن الأجسام في حال خلق الله لها متحركة بضرب من الحركة يسميه النظام حركة الاعتماد. (أبو ريده،
إبراهيم بن سيار النظام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٤٦، ص ١١٢-١١٣).

ورأي الكندي في هذا شبيه برأي النظام، ويبدو أن هذه كانت إحدى المسائل في عصر النظام والكندي القريب منه، إذ
إن للكندي رسالة عنوانها: رسالة الكندي في أن الجسم في أول إبداعه لا ساكن ولا متحرك، ظن باطل.
فهرست مكارثي، ص ٢٩.

بعد أن وصلنا مع الكندي إلى إثبات التلازم بين الجرم وحركته، نعود لنحدد العلاقة بين الجرم والحركة والزمان معا.

ثامناً : علاقة الجرم والحركة والزمان معا:

أ- رأي الكندي

لقد بينا أن الزمان "عدد الحركة"، وأن الزمان لا يسبق الحركة لذلك، وبيننا أن الحركة لا تسبق الجرم، فإذاً الزمان لا يسبق الجرم اضطراراً^(١)، والزمان "مدة الجرم"، فلا جرم بلا مدة، فالزمان لا يوجد بلا جرم، وقد قلنا كذلك إنه لا يسبقه فإذاً الجرم والزمان لا يسبق أحدهما الآخر.

إلى هنا وصلنا إلى أن:

الجرم والحركة لا يسبق أحدهما الآخر، والجرم والزمان لا يسبق أحدهما الآخر، والحركة والزمان لا يسبق أحدهما الآخر. والنتيجة النهائية التي تستخلص من كل هذه النتائج هي هذه النتيجة الهامة.

الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً أبداً^(٢).

ب- رأي أفلاطون مع المقارنة برأي الكندي:

الحركة عند أفلاطون لا تكون بدون جرم متحرك، ولكن يمكن أن توجد أجسام غير متحركة وهي التي تكون في أماكنها الطبيعية، كما أن هناك علاقة بين الحركة والزمان إذ الحركة تتم في زمان، ولكن الزمان لم يوجد مع الأجسام المادية، بل وجد وبدأ مع جسم العالم حين تم صنعه، وقبل ذلك لم يكن هناك زمان.

فجوهر الاختلاف بين الكندي وبين ما يفهم من كلام أفلاطون هو تأكيد الكندي على أنه متى وجد جرم فلا بد أن يوجد الأمران الآخران معا، أي الحركة والزمان، وهي نقطة لم يتعرض لها أفلاطون ولا تفهم من كلامه.

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٩.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ١١٩.

وسنين عند المقارنة مع أرسطو في هذه المسألة، بعد قليل، أن الكندي في تصويره هذا كان قريبا جدا من الآراء الحديثة في الفيزياء.

ج- رأي أرسطو مع المقارنة برأي الكندي

ذكرنا سابقا موقف الكندي من هذه المسألة وهو أن الحركة والجرم والزمان لا يسبق بعضها بعضا أبدا في الوجود، كما تقدمت الإشارة أيضا في مواضع مختلفة إلى أن أرسطو يربط بين الزمان والحركة^(١)، إذ الزمان عنده عدد الحركة من حيث المتقدم والمتأخر، ومثل هذا الربط موجود عند الكندي، كما تقدم القول أيضا بأن الحركة، عند أرسطو، لا تكون بدون جسم متحرك^(٢)، لكنه لا يوجد تلازم تام بين الحركة والجسم إذ قد يوجد الجرم ساكنا غير متحرك، وهذا غير ممكن عند الكندي، الذي يفهم من ربطه الحركة بالجرم أنه ما دام الجرم موجودا فالحركة موجودة، فالحركة عند الكندي موجودة دائما، والأجسام كلها في حركة مستمرة، ولا يمكن أن تكون ساكنة ولو ظهرت كذلك، لأن غيرها سيكون متحركا وبالتالي فهي بالنسبة له متحركة، وهذا اختلاف هام يظهر لنا فيه الكندي صاحب نظر دقيق، إذ إن هذه النتيجة وهي أن الأجسام في حالة حركة دائمة، نتيجة لم تتأكد صحتها إلا في ضوء النظريات الحديثة في الميكانيكا^(٣) وهذا يجعل لرأي الكندي نصيبا من الصواب، وقد سبقت الإشارة إلى أن الكندي في هذا الرأي، قد قدم لنا حدسا أو تصورا ما لحقيقة الحركة يتفق تماما مع ما وصل إليه العلم الحديث في هذه المسألة، وهذا الحدس، وإن كان غير تام أو واضح كل الوضوح، إلا أنه فيما نرى، كان قابلا وكافيا لأن يبنى عليه هذا الرأي الحديث،

(١) انظر تعريفه للزمان فيما تقدم.

(٢) انظر فيما تقدم رأي أرسطو في الحركة.

(٣) أكدت النظرية النسبية هذا المفهوم، فكل جسم متحرك بالنسبة لأجسام أخرى، ولا يوجد سكون بالمعنى المطلق، وما نلاحظه من سكون الأجسام هو سكون نسبي فقط، ولذلك فالأجسام متحركة حركة نسبية. ويقول أينشتاين في هذا: إننا نستطيع فقط الكلام عن حركة أي جسم مادي بالنسبة إلى جسم آخر أو أي مجموعة من الجوار يمكن الرجوع إليها بالنسبة إلى محاور أخرى، ويحق للمراقبين الذين ينتمي أحدهما إلى مجموعة من هذه المحاور، على حين ينتمي الآخر إلى المجموعة الأخرى، أن يقول أي منهما دون تمييز: أنني في حالة السكون، أما هذا الشخص الآخر فهو يتحرك. هذا النص من كتاب: جورج جاموف، قصة الفيزياء، ترجمة وتقديم: محمد جمال الدين الفندي، دار المعارف بمصر، سنة ١٩٦٤، ص ٢٤٧.

بعكس رأي أرسطو الذي يختلف تماماً مع الآراء في العلم الحديث، بل إن بعض المؤرخين^(١) للعلم اتهموا أرسطو بإعاقة مسيرة التقدم العلمي.

تاسعاً: مادة العالم وطبائعها

أ- رأي الكندي

تقدم القول بأن العالم عند الكندي قسمان: الفلك^(٢)، وهو الجزء من العالم الذي أطلق عليه القدماء اسم عالم ما فوق فلك القمر، وما دون فلك القمر وأطلق عليه القدماء اسم عالم الكون والفساد، ويضم أكر العناصر الأربعة.

وفي التعرف على طبيعة الفلك يسير الكندي على طريقة أرسطو في تحديد طبيعة الأجرام المختلفة تبعاً لحركاتها الطبيعية^(٣)، وقد أثبت الكندي، باستخدام هذا المبدأ، أن طبيعة الفلك تختلف عن طبيعة العناصر الأربعة في الكيفية والسرعة والإبطاء، والخفة والثقل^(٤)، ولذلك كان لا بد أن يبدأ إثباته هذا بالكلام عن الحركة وأنواعها^(٥)، فبين أن: الحركة إما بسيطة أو مركبة.

والحركة البسيطة نوعان: الحركة الدائرية والحركة المستقيمة.

والحركة الدائرية نوع واحد، أما الحركة المستقيمة فهي نوعان: حركة من الوسط وحركة إلى الوسط، وهاتان الحركتان متضادتان، وكل منهما لها ابتداء وانتهاء^(٦).

والحركة البسيطة هي حركة طبيعية لجرم بسيط، ولذلك فالأجسام المتحركة حركة طبيعية مستقيمة هي أجسام بسيطة، وهي النار والهواء والماء والأرض، وأما الحركة الدائرية

(١) قال بذلك جورج سارتون، وهرتراند رسل وغيرهم.

(٢) يعرف الكندي الفلك في رسالته في حدود الأشياء ورسومها بأنه: "عنصر وذو هيولي، فليس بأزلي، رسائل الكندي، ج ١، ص ١٦٩، وفي نفس الرسالة يعرف العنصر بأنه طينة كل طينة ص ١١٦.

(٣) يتضح استخدام هذا المبدأ في رسالته في الإبانة عن أن طبيعة الفلك، رسائل الكندي، ج ٢، ص ٤٠-٤٦.

(٤) المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٠-٤٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤١.

فهي حركة طبيعية بسيطة للفلك^(١). وسنرى بعد قليل إثبات الكندي أن للفلك طبيعية خاصة غير طبائع العناصر الأربعة، وهو لكي يثبت هذا فإنه يتكلم عن طبائع هذه العناصر البسيطة الأربعة بناء على نوع حركتها وطبيعة هذه الحركة.

طبائع العناصر الأربعة:

النار والهواء من هذه العناصر الأربعة، يتحركان من الوسط باتجاه محيط العالم والأرض والماء يتحركان إلى الوسط باتجاه مركز العالم، وما يتحرك إلى الوسط يسمى ثقيلًا، وما يتحرك من الوسط يسمى خفيفًا، وعلى ذلك فالنار والهواء عنصران خفيفان، والماء والأرض عنصران ثقيلان^(٢).

وبما أن الأشياء المتضادة بالحركة هي كذلك متضادة في الطبع^(٣)، فالعناصر الأربعة بالإضافة إلى تضادها من حيث الثقل والخفة، نجد أنها متضادة من حيث الكيفيات^(٤)، فالنار عنصر يابس حار، والهواء رطب حار، والماء رطب بارد، والأرض يابس بارد^(٥).

ويذكر لنا الكندي أن اليبس علة السرعة، والرطوبة علة الإبطاء وأن الحرارة علة الخفة، وأن البرودة علة الثقل^(١).

ولذلك نجد أن العناصر متفاوتة في الثقل والخفة، أي في سرعة الحركة إلى الوسط (الثقل أو من الوسط (الخفة)^(٢).

فالنار والهواء عنصران خفيفان، ولكن أحدهما وهو النار أسرع لاحتوائها على علة

(١) مسألة أن الفلك يتحرك بالحركة الدائرية، ليس عند الكندي برهان عليها، وهي قضية مسلم بها منذ عهد بعيد، وأرسطو ومعاصروه والفلكيون قبله. يعترفون بها كحقيقة ثابتة، وقد أشار وأرسطو إلى المصريين القدماء، والبابليين في اقتباس كثير من الأفكار الفلكية.

(٢) انظر: رسائل الكندي، ج ٢، ص ٤٢-٤٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٤١. وهذا هو المبدأ الذي سار عليه أرسطو في المقالتين الثالثة والرابعة في كتاب السماء والعالم.

(٤) انظر المصدر السابق، ص ٤٢، ٤٣.

(٥) في كل هذه القضايا المشار إليها انظر كلام الكندي في رسالته المشار إليها في الإبانة عن أن طبيعة...، رسائل الكندي، ج ١، ص ٤٣، ٤٤.

(١) المصدر السابق، ص ٤٣، ٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣، ٤٤.

السرعة وعلة الخفة، أما الهواء فهو خفيف لاحتوائه على علة الخفة، لكنه أبطأ في حركته من النار لاحتوائه على علة الإبطاء وهي البرودة^(١).

وكذلك الحال في الأرض والماء، فالأرض أسرع من الماء لاحتوائها على السرعة وعلة الثقل معاً، أما الماء فأقل سرعة من الأرض لاحتوائه على الإبطاء وهي البرودة^(٢).

هذه صفات العناصر الأربعة بحسب المشاهدة، وبمقتضى المبدأ الذي يرى أن نوع حركة الجسم الطبيعية تحدد طبيعة هذا الجسم.

طبيعة مادة الفلك:

وهنا أيضاً، ستعرف على طبيعة الفلك بناء على ما نشاهده، وبناء على المبدأ السابق الذكر، وهو أن طبيعة الجسم يمكن تحديدها تبعاً لحركته^(٣).

الفلك يتحرك بالحركة المستديرة، وهي حركته الطبيعية، وهو لا يتحرك سوى هذه الحركة، أي إن الفلك لا يتحرك بالحركة المستقيمة^(٤).

ولذلك لا يمكن أن يقال في الفلك إنه ثقيل، إذ ليس له حركة إلى الوسط، ولا إنه خفيف لأنه يتحرك من الوسط^(٥).

وبما أنه ليس بخفيف ولا ثقيل، فهو ليس بحار ولا بارد، إذ الحرارة في الخفيف والبرودة في الثقيل، وهو أيضاً ليس برطب ولا يابس، لأن أحد الرطبين متحرك إلى الوسط والآخر من الوسط^(١)، والرطب المتحرك إلى الوسط أو من الوسط أبطأ من اليابس المتحرك إلى الوسط أو من الوسط، أما حركة الفلك فليس فيها إبطاء أو إسراع، فهو إذن لا رطب ولا يابس.

(١) رسائل الكندي، ص ٤٣، ٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣، ٤٤.

(٣) انظر فيما سبق.

(٤) المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٤، وكذلك: ج ١، ص ٢٥٨.

(٥) المصدر السابق، ج ١، ص ٤٤.

(١) المصدر السابق، ص ٤٥.

وهكذا إذن نجد أن الفلك ليس بخفيف ولا ثقيل، ولا حار ولا بارد^(١)، ولا رطب ولا يابس، وبعبارة أخرى ليس له أية كيفية من كيفيات العناصر الأربعة، ولذلك فمادته أو عنصره ليس أيا من العناصر الأربعة، ولا هي أيضا مركب من هذه العناصر أو من بعضها. أما كونه ليس مكونا من أحد العناصر الأربعة فلأنه لو كان كذلك لكانت حركته الطبيعية حركة مستقيمة إلى الوسط أو من الوسط، بحسب نوع العنصر، وهذا أمر واضح الاستحالة لأن حركة الفلك الطبيعية هي الحركة الدائرية التي ليست حركة طبيعية لأحد من العناصر الأربعة^(٢).

أما لو كان مركبا من العناصر الأربعة، فإن طبعه لن يكون مخالفا لطبع ما ركب منه، ولكن طبعه الحركة الدائرية، وهذه ليست في واحد من العناصر الأربعة^(٣). وللـفلك صفة أخرى متعلقة بالحركة تكشف لنا عن طبيعة مادة الفلك وعنصره، وهذه الصفة هي "ديمومة الحركة"^(٤)، فحركته ثابتة السرعة على حال واحدة، والفلك يتحرك وهو في موضعه^(٥) أي إن حركته حركة دائرية حول مركز ثابت، ولكن هذه الحركة ليست أزلية أبدية، كما عند أرسطو، بل هي حركة ثابتة أيام مدته^(٦) (أي الفلك) (أي في المدة التي قسم له بارثولوميو جل وتعالى إلى أن يدثره كما ابتداءه، إذا شاء ذلك^(٧)، ذلك أن الحركة عند الكندي حادثة لها ابتداء، ومتناهية لها نهاية، كما أن لها بداية^(٨)، فديمومة حركة الفلك يعني بها الكندي ثبات سرعة هذه الحركة في زمان محدود ومدة محدودة، وتقدير هذه المدة من شأن

(١) انظر كلام الكندي في هذه المسألة، الرسالة المشار إليها آنفا وهي في الإبانة عن أن طبيعة ...، رسائل الكندي، ج ٢، ٤٤-٤٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٥.

(٣) رسائل الكندي، ج ٢، ص ٤٥.

(٤) المصدر السابق، ص ٤٥: سطر ١٤، ص ٤٦: ٢، ٣.

(٥) المصدر السابق، ص ٤٥: سطر ١٦.

(٦) نفس المصدر ونفس الصفحة والسطر.

(٧) نفسه ص ٤٦. وهذا المعنى الموجود في هذا النص، يكرره الكندي في مواضع كثيرة من رسائله: انظر مثلا: رسائل الكندي، ج ١، ص (٢٢٠، ٢٤٧، ٢٥٧، ٢٥٨) وج ٢، ص (٤٥، ٤٦، ١٠٧) وغير ذلك مما لم تذكر كثير.

(٨) هذا عن الحركة بشكل عام، وهي نتيجة لازمة عن ربطه بين الحركة والجرم والزمان، وإثباته تنامي العالم في الإنية أي مدة وجوده، وبالتالي حدوثه، فحيث إن جرم العالم حادث ومتناهي فالحركة حادثة ومتناهية.

خالق العالم ومبدعه.

وثبات حركة الفلك الطبيعية هذه، دليل على ثبات مادة الفلك، بمعنى أن مادة الفلك هي دائما على حال واحدة، طوال مدة وجود الفلك، فهي لا تفسد ولا تنحل إلى شيء آخر^(١)، ولا يعني الثبات هنا أزلية الفلك ولا أبدية، فقد أثبت الكندي حدوث العالم وتناهيه في الإنية، أي وجود بداية ونهاية لوجوده.

وأما القول بأن عالم الكون والفساد مركب من مادة الفلك فهذا القول واضح البطلان، لأن الثابت لا يكون "عنصرا للدائر المتحلل السيل المتفاسد في كل آن من الزمان"^(٢)، وواضح أيضا أن ما يتركب من الفاسد المتحلل لن يكون ثابتا، وهذا هو حال كل ما يتركب من العناصر الأربعة كجميع الحرث والنسل وما أشبه ذلك من المعادن والأملاح والكباريت والشبوب^(٣)، فكل هذه تفسد وتنحل إلى العناصر الأربعة^(٤).

والعناصر الأربعة، كما قلنا، متضادة في قبولها الكيفيات وفي طبائعها، أما مادة الفلك "فما فوق العناصر"^(٥) فلا ضد لها^(٦)، وهذا أيضا سبب عدم استحالتها إلى أي من العناصر الأخرى.

ب - رأي أفلاطون مع المقارنة برأي الكندي

أ: مادة العالم:

العالم عند أفلاطون له نفس وجسم، أما نفسه فليست مرئية^(١) إذ الذي يرى هو جسم العالم فقط، ونفس العالم من طبيعتين مختلفتين بحسب نسب رياضية معينة^(٢)، أما جسم العالم

(١) رسائل الكندي، ج ٢، ص ٤٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٦.

(٣) المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٦.

(٤) المصدر السابق، ص ٤٦.

(٥) المصدر السابق، رسالة الكندي إلى بعض إخوانه في المد والجزر، ص ١٢٨.

(٦) المصدر السابق، ص ١٢٨.

(١) طيمائوس: ٣٦ هـ، كورنفورد، ص ٩٤، ريفو، ص ٢٢٥.

(٢) انظر فيما بعد الكلام عن نفس العالم.

فهو مصنوع من العناصر الأربعة: فلكي يكون العالم مرئيا كان فيه عنصر النار، ولكي يكون ملموساً كان لا بد من مادة كثيفة هي التراب^(١). ولكي يكون تركيب هذين العنصرين معا قويا وغاية في الوحدة كان لا بد من عنصرين آخرين يكونان بمثابة واسطة تربط هذين العنصرين، أي التراب والنار، فكان لا بد من اشتراك عنصري الهواء والماء في التركيب مع عنصري النار والتراب^(٢)، وكان لا بد حتى يصبح التركيب في حالة قوية من الانسجام والترابط والوحدة من أن يتم هذا التركيب بحسب نسب رياضية، والشكل أو المبدأ الذي ربطت فيه العناصر الأربعة لتكون جسم العالم يمكن تمثيله بالصورة الرياضية الآتية:

$$\frac{\text{النار}}{\text{الهواء}} = \frac{\text{الهواء}}{\text{الماء}} = \frac{\text{الماء}}{\text{التراب}}$$

وواضح من هذه المعادلة أن الهواء والماء هما الواسطتان.

فإذن، المادة التي تركبت منها الأجرام السماوية هي العناصر الأربعة التي اتحدت معا بحسب نسب رياضية، وهكذا لا يوجد في هذا العالم عناصر مادية سوى العناصر الأربعة، المرتبة الترتيب المعروف: الأرض في الوسط ويليهما الماء فالهواء فالنار، أما بقية الأجسام المادية فهي مركبات من هذه العناصر أو بعضها^(٣).

أما عند الكندي فهناك العناصر الأربعة المرتبة كما عند أفلاطون، وهناك عنصر خامس هو العنصر الفلكي الذي منه تشكلت أجرام عالم ما فوق فلك القمر، وطبيعة هذا العنصر مخالفة لطبائع العناصر الأربعة، وأما جميع الحرث والنسل في عالم ما تحت فلك القمر فمركب من العناصر الأربعة أو بعضها.

وإذن فأفلاطون لا يقول بوجود عناصر غير العناصر الأربعة أو ما تركب منها، أما الكندي فيضيف عنصرا خامسا زيادة على العناصر الأربعة وما تركب منها، وأما نفس العالم التي قال بها أفلاطون فلا يمكن اعتبارها عنصرا خامسا، إذ هي لا مادية ولا مرئية.

(١) طيماوس: ٣١ ب - ج، كورنفورد، ص ٤٣-٤٤، ريفو، ص ٢١٥.

(٢) طيماوس ٣٢ ب - ج، كورنفورد، ص ٤٥، ريفو، ص ٢١٦.

(٣) طيماوس ٣٢ ب - ج، كورنفورد، ص ٤٥، ريفو، ص ٢١٦.

ب: طبائع العناصر الأربعة:

قلنا إن العناصر عند أفلاطون أربعة وأنها عند الكندي خمسة؛ فمن حيث صفتي الثقل والخفة يرى أفلاطون أن هذه العناصر الأربعة متفاوتة في الثقل والخفة، فليس بعضها ثقيلًا بطبعه وبعضها الآخر خفيفًا بطبعه، كما عند الكندي، وإنما هي متفاوتة في الثقل والخفة معًا، فأثقلها التراب ويليه الماء ثم الهواء فالنار، وعكس هذا الترتيب هو ترتيبها من حيث الخفة^(١)، والثقل والخفة عنده مرتبطان بمدى المقاومة التي يبديها جسم ما حينما نحاول نقله من مكانه الطبيعي، وعلى ذلك فكل العناصر فيها ثقل وخفة^(٢).

أما الأجرام السماوية فهي مركبة من العناصر الأربعة وحركاتها الدائرية ناتجة عن نفوس هذه الأجرام^(٣).

أما عند الكندي فنجد العناصر مقسومة إلى قسمين: عناصر ثقيلة بطبعها وهي الماء والتراب، وعناصر خفيفة بطبعها وهي الهواء والنار، والعناصر الثقيلة تتحرك حركة طبيعية نحو الوسط والعناصر الخفيفة تتحرك خارجًا عن الوسط، أما الأجرام السماوية فمركبة من عنصر خامس غير العناصر الأربعة، وله طبيعة خاصة لا تقبل الأضداد ينتج عنها الحركة الدائرية حول مركز ثبات، وهي الحركة الطبيعية للأجرام السماوية.

ولا شك في أن نظرية أفلاطون، في الثقل والخفيف، أقرب بكثير إلى ما يقره العلم الحديث من رأي الكندي الذي تابع فيه أرسطو، والذي يكاد يكون في جملته خاطئًا بالنسبة للآراء الحديثة في الفيزياء، حيث لا يقر العلم وجود عناصر خفيفة وأخرى ثقيلة، فجميع العناصر لها ثقل ما، وهي متفاوتة في كثافتها، كما أن استخدام أفلاطون للفظ "ثقل" أقرب إلى الاستخدام الحديث من استخدام الكندي، وإن لم يكن نفس الاستخدام الحديث تمامًا. أما بالنسبة لطبائع العناصر الأربعة من حيث الكيفيات المختلفة:

(١) هذا ما يفهم من كلام أفلاطون في طيمائوس عن الثقل والخفيف.

انظر: طيمائوس: كورنفورد، ٦٢-ج - ٦٣ د، ص ٢٦٢-٢٦٤، ريفو، ٣٠١-٣٠٣.

(٢) طيمائوس، كورنفورد، ٦٢-ج - ٦٣ د، ص ٢٦٢-٢٦٤، ريفو، ص ٣٠١-٣٠٣.

(٣) بيرنت، الفلسفة اليونانية، ص ٣٣٥.

حرارة، وبرودة، ويبوسة، ورطوبة؛ فلا نجدُها عند أفلاطون بالشكل الذي وردت فيه بعد ذلك عند أرسطو والكندي، وإن كان أفلاطون يرى أن النار عنصر حار، وأن الماء من صفته إحداث البرودة، وأن التراب جسم قاس أو صلب، ويرجع أفلاطون اختلاف هذه الطبائع بين العناصر إلى تركيب وأشكال أجزاء العناصر^(١).

أما الكندي فيرى أن لكل عنصر كفيات خاصة: النار عنصر حار يابس، والهواء عنصر حار رطب، والماء عنصر بارد رطب، والتراب عنصر بارد يابس، وهذا ما نجده عند أرسطو، وهذه الكفيات لا ترجع إلى تركيب أجزاء العناصر - كما عند أفلاطون، بل هي كفيات طبيعية لهذه العناصر.

ج- رأي أرسطو مع المقارنة برأي الكندي

العالم عند أرسطو قسمان: ما فوق فلك القمر وأجرامه من عنصر خاص له طبائع خاصة، وما تحت فلك القمر ويشمل الأرض وما حولها وهي كرات الماء والهواء والنار، وأجسام هذا القسم مكونة من العناصر الأربعة أو بعضها ولكل منها طبائع خاصة. وقد وضع أرسطو في دراسته لطبيعة مادة العناصر المختلفة مبدأ سار عليه، وهو أن طبيعة الأجسام تتحدد تبعاً لحركاتها الطبيعية، ولذلك كان من الضروري معرفة أنواع الحركات الطبيعية المختلفة للأجسام من أجل تحديد طبيعتها المادية، وستعرف أولاً على طبيعة مادة الأجرام السماوية، ثم بعد ذلك على طبائع العناصر الأربعة.

(٢) طبيعة مادة الأجرام السماوية:

الأجرام السماوية تتحرك حركة دائرية حول مركز ثابت وهو الأرض، وهذه الحركة من الحركات البسيطة وهي حركة ثابتة السرعة، وبما أن الحركة البسيطة تكون لجرم بسيط، فيجب أن تكون الأجرام السماوية أجراماً بسيطة، أي مركبة من عنصر واحد فقط^(١). ولكن هذا العنصر الذي تتركب منه الأجرام السماوية ليس واحداً من العناصر الأربعة، وذلك لأنه لو كان واحداً منها لكانت له حركة طبيعية لأسفل أو لأعلى (الأسفل

(١) انظر: طيماوس، ٥٨ د - ١٦٠، كورنفورد، ص ٢٤٦-٢٥٧، ريفو، ص ٢٨٩-٢٩٢.

(١) أرسطو: السماء والعالم، ٢٦٩-٢١٧، وفي نشرة الأستاذ بدوي، ص ١٣١.

وسط العالم والأعلى محيط العالم)، وستكون حركته الدائرية حركة قسرية، أي ضد حركته الطبيعية، وبما أن الحركة لأسفل ضدها الحركة لأعلى وبالعكس، والأجرام السماوية لا تتحرك بأي من هذه الحركات، فإذاً الأجرام السماوية ليست مركبة من أي من العناصر الأربعة، وعلى ذلك لا بد أن يكون العنصر الذي تركبت منه الأجرام السماوية عنصراً خامساً غير العناصر الأربعة^(١).

أما طبيعة هذا العنصر فهي:

أ: ليس له ثقل ولا خفة، وذلك لأن الثقل يقال على ما يتحرك طبيعياً نحو المركز والخفيف على ما يتحرك طبيعياً بعيداً عن المركز^(٢)، والأجرام السماوية لا تتحرك سوى الحركة الدائرية حول المركز الثابت.

ب: هذا العنصر "غير كائن ولا فاسد، ومستثنى من النمو والاستحالة"^(٣)، والسبب في ذلك أن "كل شيء يتكون يحدث من ضده"^(٤)، وكذلك فساد الشيء يكون من موجود هو ضد له، والنمو أيضاً يكون بفساد شيء يرد على النامي فيحوله هذا من عنصره السابق إلى عنصر النامي، ولأن عنصر الأجرام السماوية لا يقبل النمو ولا النقصان ولا الكون والفساد، فهو كذلك لا يقبل الاستحالة، إذ الاستحالة تغير في الكيفية^(٥).

وهكذا، وبما أن كل الصفات التي ذكرناها تتطلب وجود الضد، وعنصر الأجرام السماوية لا ضد له، فلا بد أن يكون غير كائن ولا فاسد ولا قابلاً للنمو أو النقصان أو الاستحالة.

ويؤكد أرسطو إثباته هذا بأن الفلك غير كائن ولا فاسد ولا نام ولا ناقص ولا مستحيل، بقوله: إنه معروف منذ العصور والأحقاب الماضية وعند الأمم السابقة أن الأجرام

(١) أرسطو: السماء والعالم: ٢٦٩-٩١-١٩، بدوي، ص ١٣٢.

(٢) المصدر السابق: ٢٦٩ ب ٢٣-٢٤، بدوي، ص ١٣٧.

(٣) نفسه: ٢٧٠-١٣١-١٤، بدوي، ص ١٣٩.

(٤) نفسه: ٢٧٠-١٤١-١٥، بدوي، ص ١٣٩.

(٥) نفسه: ٢٧٠-٢٧١، بدوي، ص ١٤٠.

السماوية على حالها لم تتغير^(١) وأن القدماء (قبل أرسطو) سمّوا الأجرام السماوية باسم يختلف عن أسماء العناصر الأربعة وهو الأثير^(٢).

ويلزم، عند أرسطو، عن كون هذا العنصر غير كائن ولا فاسد ولا مستحيل هو أن لا تكون له الكيفيات الأربع التي للعناصر الكائنة الفاسدة وهي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

(٣) طبائع العناصر الأربعة:

تشكل العناصر الأربعة وما تتركب منها القسم السفلي من العالم المعروف بما تحت فلك القمر، وللعناصر الأربعة طبائع أساسية هي:

أ: الثقل والخفة: سبق أن ذكرنا أن العنصر الثقيل هو ما يتحرك طبيعيا باتجاه الوسط والخفيف هو ما يتحرك طبيعيا خارجا عن الوسط، والماء والتراب يتحركان طبيعيا إلى الوسط فهما العنصران الثقيلان، أما النار والهواء فهما العنصران الخفيفان لأنهما يتحركان إلى أعلى خارجا عن الوسط^(٣).

ويسمى أرسطو النار بالعنصر الخفيف المطلق والتراب بالعنصر الثقيل المطلق، لأن الأول أسرع العنصرين الخفيفين المتحركين لأعلى والآخر أسرع العنصرين الثقيلين المتحركين لأسفل^(١).

ب: الكيفيات الأربع: لكل واحد من العناصر الأربعة كيفيات خاصة: فالنار حارة ويابسة - بينما الهواء حار ورطب، والماء بارد ورطب بينما التراب بارد ويابس^(٢).

(١) أرسطو: السماء والعالم: ٢٧٠ ب ١٢-١٦، بدوي، ص ١٤١.

(٢) نفسه: ٢٧٠ ب ٢٣، بدوي، ص ١٤١.

(٣) عالج أرسطو هذه المسألة في الفصل الأول من المقالة الرابعة، الصفحات ٣٠٧ ب ٢٨-٣٠٨ أ ٣٤ وفي نشرة الأستاذ بدوي، ص ٣٥٧-٣٦٠.

(١) مسألة الخفيف المطلق والثقيل المطلق عالجهما في الفصل الثالث من المقالة الرابعة وردّ فيها على آراء القدماء، ص ٣٠٨ أ ٣٤-٣١٠ أ ١٤١، بدوي، ص ٣٦٠-٣٦٩.

(٢) الكون والفساد: ٣٣٠ ب ٣-٦. وقد اعتمدنا على الترجمة الإنجليزية المنشورة ضمن أعمال أرسطو المترجمة تحت إشراف السيد «يفد روس وقام بها H.H. Joachim.

وكل عنصر منها يوصف بكيفية هي الغالبة في طبعه، فيوصف التراب باليبس أكثر من البرودة، والماء بالبرودة أكثر من الرطوبة، والهواء بالرطوبة أكثر من الحرارة والنار بالحرارة أكثر من اليبس^(١).

ويجعل أرسطو الحرارة والبرودة هي الكيفيات الفاعلة، واليبوسة والرطوبة الكيفيات المنفعلة^(٢).

ج: الكون والفساد، وتحولات العناصر: يمكن أن تتحول العناصر بعضها إلى البعض الآخر، لكن العناصر المشتركة في كيفية واحدة ومختلفة في الأخرى تتحول في وقت أقصر مثل الهواء والماء إذ يشتركان في الرطوبة ويختلفان في الحرارة واليبوسة أما النار والماء فهما مختلفان في الكيفيتين معا ولذلك يحتاجان في تحولهما إلى زمن أطول^(٣).

ويمكن اعتبار تحولات العناصر كونا وفسادا، وذلك لأن الكون والفساد يكون بتغير موضوع غير محسوس هو الهیولی التي لا توجد منفصلة، كما هو معروف عند أرسطو، والكون والفساد يختلفان عن الاستحالة التي هي تغير في كيفيات موضوع محسوس سباق^(٤).

لا نجد اختلافا يذكر بين رأي الكندي رأي أرسطو في هذه النقطة، فهما متشابهان تماما في تحديد أنواع العناصر وكونها أربعة كائنة فاسدة متضادة، وخامس لا كائن ولا فاسد ولا ضد له، وكذلك يتشابه الكندي مع أرسطو في طريقة البحث التي سار عليها في دراسة طبائع العناصر التي يتركب منها العالم، وأقصد أن طبائع العناصر تتحدد بحسب حركاتها الطبيعية.

ولكن هناك اختلاف بينهما هو في الواقع اختلاف ميتافيزيقي أساس في النظر إلى العالم، وهو اختلافهما في مسألة حدوث العالم وقدمه، فأرسطو يعتبر العالم ومادته أزليا أبديا، بينما يرى الكندي أن العالم ومادته حادث له مدة مقسومة^(١) إلى أن يدثره^(٢) بآرئه جل وتعالى.

(١) الكون والفساد: ٣٣١-٤٢-٦.

(٢) المصدر السابق: ٣٢٩ ب ٢٤-٢٦.

(٣) انظر: الكون والفساد: (المصدر السابق) ٣٣١-٧١-٣٣١ ب ١.

(٤) المصدر السابق: ٣١٩ ب ٥-٣٢، وانظر يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٥١.

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ٢٤٧، ٢٥٧، ٢٥٨.

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٦.

الفصل الثالث

حديث العالم

الفصل الثالث

حدوث العالم

تمهيد:

هذه المسألة من المسائل التي ثار حولها جدل طويل في الفكر الفلسفي على مرّ العصور، وذلك لاتصالها بالعقائد الدينية، فهي نقطة هامة في البحث في مشكلة العالم، وقد أعطاهما الكندي ما تستحقه من اهتمام، فأثبت رأيه في حدوث العالم حدوثاً إبداعياً بفعل الخالق المبدع بأدلة مبنية على مقدمات رياضية ومنطقية استخدم فيها حقائق من العلم الطبيعي.

وكان الغرض الذي وضعه الكندي نصب عينيه في بحثه لهذه المسألة، هو إثبات حدوث العالم لإثبات وجود الله ووحدانيته وتنزيهه تنزيهاً تاماً عن مشابهة شيء من مخلوقاته شبهاً حقيقياً، ولذلك يمكن القول باطمئنان بأن فكرة التوحيد الخالص لعلّة العالم كانت في أساس تفكير الكندي وقبل مباشرة أبحاثه المتعلقة بحدوث العالم.

والكندي يقدم لنا أكثر من برهان لإثبات حدوث العالم، كما أنه في بحثه في مسألة حدوث العالم يعالج عدداً من المسائل الجزئية التي استخدم نتائجها في الوصول إلى النتيجة النهائية.

وسنعرض فيما يلي هذه البراهين محاولين أن يكون عرضنا مطابقاً لتفكير الكندي، ولن ندخل في عرضنا هنا تفصيل المسائل الجزئية التي عالجها، بل نذكر نتائجها أو نعرض لها باختصار شديد وذلك لأننا عرضنا هذه المسائل الجزئية بالتفصيل في مواضع أخرى بحسب موضوعاتها^(١).

وسنورد فيما يلي براهين الكندي على حدوث العالم كما يمكن استخلاصها من رسائله الموجودة بين أيدينا.

(١) مثل إثبات تنامي جرم العالم وتنامي الزمان وعلاقة الجرم بالزمان والحركة وقد عرضناها مع الآراء الطبيعية عند الكندي.

١- براهين الكندي على حدوث العالم

البرهان الأول: البرهان المعتمد على تحليل مفهوم الأزلي

استخلصنا هذا البرهان من تحليل الكندي لمفهوم الأزلي، ولعل الكندي لم يقصد أن يكون هذا برهاناً على حدوث العالم، لكنه في الواقع برهان صحيح وكاف في حد ذاته، وهذا هو البرهان:

العالم جرم، والجرم هو ما له ثلاثة أبعاد هي: الطول والعرض والعمق، وكل جرم فهو "ذو جنس وأنواع"^(١)، والأزلي لا جنس له ولا أنواع، فإن الجرم ليس أزلياً وبالتالي فجرم الكل (العالم) ليس أزلياً، وما ليس أزلياً فهو حادث، فالعالم حادث.

أما مفهوم الأزلي فيحدده الكندي كالآتي: الأزلي - الذي لم يكن ليس، وليس يحتاج في قوامه إلى غيره، والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له، وما لا علة له فدائم أبداً^(٢)، وهو أيضاً لا موضوع له ولا محمول ولا فاعل ولا سبب - أعني ما من أجله كان - لأن العلة المقدمة ليست غير هذه^(٣).

هذه هي الصفات التي تحدد مفهوم الأزلي عند فيلسوف العرب، وهو يستنبط من هذه الصفات صفات أخرى "مستندا إلى ما ينشأ عن القول بضردها من تناقض"^(٤)، وهذه الصفات هي أن الأزلي لا جنس له^(٥) لأنه إن كان له جنس فهو نوع، والنوع مركب من جنسه العامي له ولغيره، ومن فصل ليس في غيره، فله موضوع هو الجنس القابل لصورته وصورة غيره، ومحمول هو الصورة الخاصة له دون غيره^(٦).

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٤.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ١٦٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١١٣.

(٤) مقدمة رسائل الكندي، ج ١، ص ٨٧.

(٥) رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٣.

(٦) المصدر السابق، ص ١١٣.

وهو أيضا لا يفسد^(١)، ولا يستحيل^(٢) أي لا يعتريه التغير أو التبدل أبدا، وهو لا ينتقل إلى تمام^(٣) لأنه تمام^(٣) أبدا اضطرارا^(٤). هذه الصفات كلها ليست موجودة في الجرم أو العالم الذي هو جرم الكل.

البرهان الثاني: البرهان المعتمد على إثبات تناهي جرم العالم

في هذا البرهان عالج الكندي عددا من المسائل الجزئية قبل أن يصل إلى النتيجة الأخيرة التي اعتمد في إثباتها على نتائج بحثه في هذه المسائل الجزئية وهي:

١. إثبات تناهي جرم العالم، وتناهي كل ما هو محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان^(٥).

٢. ارتباط الزمان بجرم الكل لأنه مدته.

٣. ارتباط الحركة بالزمان.

٤. ارتباط الحركة بالجرم، وإثبات أن جرم الكل وجد متحركا.

٥. الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا في الوجود.

٦. الاستنتاج من كل ما سبق أن إنية جرم العالم متناهية، أي إنه ليس أزليا فهو حادث.

وقد عرضنا معظم هذه المباحث في قسم الآراء الطبيعية كمسائل مستقلة ويمكننا صياغة هذا البرهان بصورة مختصرة، معتمدين على نتائج المباحث التي ذكرناها آنفا، كالآتي:

العالم جرم، وهو متناهي العظم (وقد تقدم البرهان على ذلك)^(٦)، والمكان والزمان والحركة كلها أمور محمولة في الجرم، فهي موجودة بوجوده تابعة له، فهذه كلها متناهية

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٦) انظر فيما تقدم ص ٦٩ وما بعدها.

بالضرورة، لأن الأشياء المحمولة في المتناهي متناهية اضطراباً^(١)، فالزمان إذن متناه، لكنه لا ينفك عن الجرم، فالزمان زمان جرم الكل، أعني مدته^(٢)، ولذلك فلا جرم بلا زمان، وكذلك لا زمان بلا حركة لأنه تعدد الحركة، أعني مدة تعدد الحركة^(٣)، فإن وجد جرم وجب أن حركة اضطراباً، وقد يظن أن "جرم الكل كان ساكناً أولاً وكان ممكناً أن يتحرك ثم تحرك"^(٤)، وهذا ظن باطل، فهو إنما حدث أو وجد متحركاً لتلازم الحركة والجرم معاً في الوجود، وهكذا نستنتج أن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً أبداً^(٥)، وما دام الزمان متناهياً بالفعل، وهو ملازم للجرم في وجوده فإذن إنية جرم الكل متناهية اضطراباً^(٦)، وإذن جرم الكل لا يمكن أن يكون لم يزل^(٧) أي إنه ليس أزلياً، وبالتالي فهو حادث.

البرهان الثالث: برهان التركيب:

يعتمد هذا البرهان على فكرة التركيب والائتلاف^(٨) واعتبارهما من أنواع التبدل^(٩)، فالتركيب إذن حركة لأن الحركة تبدل حال الذات^(١٠)، وقد أسميناه "برهان التركيب" لاعتماده على هذه الفكرة، كما يعتمد أيضاً على فكرة أساسية عند الكندي وهي إثبات التلازم بين الجرم والحركة، والزمان في الإنية^(١١)، وهذه الفكرة من الأفكار الرئيسية التي يبني عليها الكندي تصوره للعالم وحالته الأولى، وهذا هو البرهان:

-
- | | |
|------|----------------------------|
| (١) | رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٦. |
| (٢) | المصدر السابق، ج ١، ص ١١٧. |
| (٣) | المصدر السابق، ص ١١٧. |
| (٤) | المصدر السابق، ص ١١٨. |
| (٥) | المصدر السابق، ص ١١٩. |
| (٦) | المصدر السابق، ص ١٢٠. |
| (٧) | المصدر السابق، ص ١٢٠. |
| (٨) | المصدر السابق، ص ١٢٠. |
| (٩) | المصدر السابق، ص ١٢٠. |
| (١٠) | المصدر السابق، ص ١٢٠. |
| (١١) | المصدر السابق، ص ١٢٠. |

بدأ الكندي بتعريف الجرم بأنه جوهر طويل عريض عميق^(١)، أي له ثلاثة أبعاد، فهو لذلك مركب من الجوهر الذي هو جنسه ومن الطويل العريض العميق^(٢) الذي هو فصله، ثم هو مركب كذلك من الهولي والصورة^(٣).

والتركيب عند الكندي حركة، لأنها تبدل الحالة التي هي لا تركيب^(٤)، وعلى ذلك إن لم تكن الحركة لم يكن التركيب.

والجرم مركب، والتركيب حركة، وعلى ذلك إن لم تكن حركة لم يكن جرم^(٥) (لأن الجرم لكي يتركب ويصبح جرما لا بد من الحركة)، فإذا جرم والحركة لم يسبق بعضها بعضا^(٦).

والزمان مرتبط بالحركة، فهو يعدها، ولذا فلا زمان بلا حركة، وهو أيضا مدة تعدها الحركة^(٧)، ولكل جرم مدة هي مدته إنيته، ولذا فلا زمان بلا حركة، وهو أيضا مدة تعدها الحركة^(٨)، ولكل جرم مدة هي مدته إنيته، أي المدة التي يبقى فيها هو ما هو^(٩)، فالزمان مرتبط بالجرم، والجرم لا يسبق مدته أي زمانه، فالجرم لا يسبق الزمان.

وهكذا إذن، الجرم لا يسبق الحركة، والزمان لا يسبق الحركة، والجرم لا يسبق الزمان، فمن كل هذه النتائج نستنتج أن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا في الإنية فهي معا في الإنية^(١٠).

وبما أن الزمان متناه بالفعل - كما مر آنفا - فإنية الجرم متناهية بالفعل اضطرارا،

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٠.

(٣) المصدر السابق، ص ١٢٠.

(٤) المصدر السابق، ص ١٢٠.

(٥) المصدر السابق، ص ١٢٠.

(٦) المصدر السابق، ص ١٢٠.

(٧) المصدر السابق، ص ١٢٠.

(٨) المصدر السابق، ص ١٢٠.

(٩) المصدر السابق، ص ١١٩.

(١٠) المصدر السابق، ص ١٢٠.

(أي مدة وجوده، العيني كما هو)، فجرم الكل ليس أزليا فهو إذن حادث^(١).

٢- للعالم مُحدث واحد؛

انتهينا في البحث السابق إلى أن العالم ليس أزليا لتناهي أنيته، وما ليس أزليا فهو محدث (حادث) فالعالم إذن حادث.

وكل مُحدث لا بد له من مُحدث، لأن المُحدث والمُحدث من المضاف^(٢) والإضافة نسبة بين شيئين، كل واحد منهما ثباته بثبات صاحبه^(٣)، و"المضاف (هو) ما ثبت بثبوته آخر"^(٤)، أي إن ثبوت المُحدث ووجوده يستلزم ثبوت المُحدث ووجوده. وهكذا فللعالم (الكل) محدث اضطرارا لأنه حادث.

وهذا المُحدث واحد غير متكرر^(٥) بالضرورة، وإثبات ذلك أن المُحدث لا يخلو أن يكون واحدا أو كثيرا^(٦).

فإن كان المُحدث كثيرا (أي كان هناك مُحدثات كثيرة)، فإن ذات كل منها ستكون مركبة لأنه سيكون في كل منهما صفة مشتركة تعم كل المُحدثات، وهي أنهم جميعا فاعلون، كما أنهم لا بد أن يختلفوا في صفات (فصول) تخصصهم، فكل منهم إذن مركب مما يخصه وما يعمه ويعم غيره^(٧)، وبما أن المركب يحتاج إلى فاعل هو المركب لأن مركبا ومركبا من

(١) يبدو لنا أن هذا البرهان ليس أساسياً عند الكندي، وإنما وضعه الكندي من باب الجدل، فهو لا يعتبر نتيجة هذا البرهان لازمة وضرورية إلا أن نعتبر التركيب والتأليف تبديلا ما (رسائل الكندي، ج ١، ص ١٢١)، وإن لم يكن التركيب والتأليف تبديلا، فليست هذه النتيجة بواجبة (رسائل الكندي، ج ١، ص ١٢١).
هذا الاستدراك يحير، ذلك أن الكندي في سياق البرهان اعتبر التركيب حركة لأنه تبدل الحالة التي هي لا تركيب (رسائل الكندي، ج ١، ص ١٢٠).

(٢) أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، رسالة الكندي في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، ص ٢٠٧.

(٣) المصدر السابق، ج ١، رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها، ص ١٦٧.

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ١٦٧.

(٥) المصدر السابق، رسالة الكندي في وحدانية الله، ص ٢٠٧.

(٦) المصدر السابق، ص ٢٠٧.

(٧) المصدر السابق، المقدمة التحليلية لرسالة الكندي في وحدانية الله، ص ٢٠٠.

المضاف^(١) فالذي قلنا إنه مُحدث (أو فاعل) من هذه المُحدثات الكثيرة، محتاج إلى فاعل، وهذا الفاعل إلى فاعل، ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، وهو مستحيل. فإذاً لا يمكن أن يكون المحدث كثيراً، بل هو بالضرورة واحد لا كثرة فيه. وسنرى في الأبحاث التالية أن هذا المحدث هو الواحد الحق والعلّة الأولى، والفاعل الحق المبدع الكل.

٣- الحدوث والإبداع عند الكندي

يعتبر الكندي بين مفكري الإسلام من القائلين بفكرة "إيجاد العالم عن طريق الإبداع"، فللإبداع عنده معنى محدد واضح، وهو ما سنحاول عرضه فيما يلي. وفكرة الإبداع من الأفكار التي تكلم فيها مفكرو الإسلام^(٢) من متكلمين وفلاسفة، وبرغم اتفاقهم جميعاً في أن الإبداع^(٣) هو إيجاد شيء عن لا شيء أو عن العدم، وأنه فعل خاص بالله، إلا أنهم اختلفوا كثيراً في تحديد كيفية الإبداع، وما هو الشيء المبدع على الحقيقية وهل كان الإبداع مسبقاً بزمان أو غير مسبوق بزمان؟ وهل هناك فرق بين "الإبداع" و"الحدوث" و"الصنع"^(٤)؟ كما أن أي إجابة على هذه التساؤلات تثير مشاكل جديدة سار معها المتكلمون والفلاسفة حتى نهايتها^(٥).

وقد عاصر الكندي كل هذا الجدل الفكري وشارك فيه، ولكننا نلاحظ في كلامه عن هذه المشكلة، بحسب ما بين أيدينا من رسائله، أن فيلسوفنا تجنب الخوض في تفاصيل هذه المسألة واكتفى بتحديد رأيه وتصوره لفكرة "الإبداع"، مستنداً في ذلك على حقائق العلم

(١) رسالة الكندي في وحدانية الله، ص ٢٠٧.

(٢) من الكتب القديمة التي عاجلت المشاكل التي تكلم فيها المتكلمون والفلاسفة، كتاب فخر الدين الرازي "محصل أفكار المتقدمين"، وكتاب الشهرستاني الملل والنحل وكثير غيرها، ومن كتب المحدثين كتاب حسام الألوسي حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، بغداد سنة ١٩٦٧.

(٣) انظر فصلاً عن "الإبداع" أو "الخلق" عن عدم كتاب حسام الألوسي، وهو رسالة دكتوراه The Problem of Creation in Islamic Thought, Baghdad, 1968, part two, chapter one, pp. 188-223.

(٤) انظر فيما يلي الكلام عن الإبداع عند ابن سينا.

(٥) مثل الأسئلة التي تطرح على من يقول بالحدوث في الزمان، ماذا كان قبل الزمان؟ وماذا كان الإله يفعل؟ ولماذا تعلقت إرادته بوقت دون آخر.. الخ هذه التساؤلات والمشاكل.

الطبيعي^(١) في عصره، مبتعدا عما يمكن أن يثيره الخيال أو العقل الذي لم يتخلص من شوائب الحس^(٢) من أسئلة ومشاكل لا حصر لها، محاولا أن يجعل رأيه في الإبداع منسجما مع الآراء الطبيعية^(٣) التي يراها ثابتة، ومنسجما مع فكرة أساسية في أساس تفكيره في الأمور الإلهية وهي فكرة التوحيد^(٤) الخالص لعلّة هذا العالم.

ونستطيع أن نحكم، بارتياح تام، بأن تجنب الكندي لبحث المشاكل الكثيرة المتعلقة بالآراء المختلفة حول فكرة الإبداع، وتجنب الرد على من يوجهون النقد لرأيه، كان تجنباً عن قصد ووعي، ونتيجة لمنهجية فكرية سار عليها فيلسوفنا في بحثه الفلسفي، وسنحاول التدليل على ما نقوله بعد عرض رأي فيلسوفنا في الإبداع، والإشارة إلى نوع المشاكل التي يثيرها القول بمعنى أو بآخر في فهم الإبداع.

معنى الإبداع في اللغة والاصطلاح:

في اللغة أبدعت الشيء اخترعته لا على مثال^(٥)، والإبداع إحداث شيء على غير مثال سبق^(٦)، وفي التعريفات للجرجاني الإبداع إيجاد الشيء من لا شيء والإبداع والابتداع إيجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان^(٧).

وفي القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ [الأنعام: ١٠١]^(٨).
والبديع من أسماء الله تعالى لإبداعه الأشياء وإحداثه إياها، وهو البديع الأول قبل

(١) سيوضح هذا القول عند عرض تصوره للحالة الأولى للعالم، هذا التصور الذي بناه على تصوره لمعنى الإبداع ثم جعله الإبداع حركة خاصة، مما يؤكد حرصه على الاستفادة وعلى استخدام العلم الطبيعي في مسائل العلم الإلهي.

(٢) الإشارة إلى هذا في كتابه في الفلسفة الأولى، انظر: رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٠.

(٣) وذلك مثل رأيه في الحركة والزمان وفي الثقل والخفيف والكيفيات المختلفة مما سيوضح إن شاء الله في كلامنا عن الحالة الأولى للعالم فيما يلي.

(٤) فكرة التوحيد الخالص هي محور رسالة الكندي في الفلسفة الأولى كما ذكر 'صاعد' في كتاب طبقات الأمم أن للكندي كتاباً في التوحيد اسمه فم الذهب لكنه غير موجود..

(٥) ابن منظور، لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف خياط وتديم مرعشلي، ص ١٧٢.

(٦) التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، ج ١، نشرة خياط بالفوتوستات، ص ١٣٤.

(٧) الجرجاني، التعريفات، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، سنة ١٩٣٨، ص ٣.

(٨) سورة الأنعام، آية ١٠١.

كل شيء، ويميز أن يكون من بدع الخلق أي بداه^(١).

الإبداع في تصور الكندي:

يعرف الكندي، في رسالته في حدود الأشياء ورسومها الإبداع بأنه إظهار الشيء عن ليس^(٢) أي من العدم، ويعتبر الكندي أن إيجاد الموجودات عن عدم، أو بلفظ الكندي، تأسيس الآيسات عن ليس^(٣)، هو الفعل الحقي الأول، وهذا الفعل هو الإبداع، وهو خاصة لله تعالى الذي هو غاية كل علة^(٤)، وهذا الفعل، أي إظهار الموجودات عن عدم أو من غير طينة^(٥) لا يحتاج إلى مدة لإبداعه^(٦) أو لا يحتاج إلى زمان^(٧)، فهو يتم دفعة واحدة بلا زمان.

وقد أوضح الكندي حقيقة الإبداع هذه مستعينا ببعض آيات القرآن الكريم فيبين أن إبداع (خلق) الله للسموات والأرض لا يحتاج إلى زمان "قياسا على أفعال البشر، إذ كان عندهم عمل الأعظم يحتاج إلى مدة أطول في عمل البشر، فكان عندهم أعظم المحسوسات أطولها زمانا في العمل^(٨)، فالله "جلّ ثناؤه لا يحتاج إلى مدة لإبداعه مما أبان، لأنه جعل "هو" من "لا هو"، فإن من بلغت قدرته أن يعمل أجراما من لا أجرام، فأخرج آيس من ليس، فليس يحتاج - إذ هو قادر على العمل من غير طينة - أن يعمل في زمان، لأنه، إذ كان فعل البشر لا يمكن من غير طينة كان فعل من لا يحتاج في فعل ما يفعل إلى طينة لا يحتاج إلى زمان^(٩).

ويذكر الكندي قول الله تعالى الذي بين فيه أن فعله عزّ وجلّ لا يحتاج إلى زمان، وهو قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]^(١٠) ويوضحه

(١) لسان العرب، ص ١٧٤، ١٧٥.

(٢) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٦٥.

(٣) المصدر السابق، رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالجماز، ص ١٨٢.

(٤) المصدر السابق، ص ١٨٢.

(٥) المصدر السابق، رسالة الكندي في كمية كتب أرسطو...، ص ٣٧٥.

(٦) المصدر السابق، ص ٣٧٥.

(٧) المصدر السابق، ص ٣٧٥.

(٨) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٧٥.

(٩) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٧٥.

(١٠) سورة يس، آية ٨٢.

الكندي بقوله "أي إنما يريد، فيكون مع إرادته ما أراد، جل ثناؤه وتعالى أسماؤه عن ظنون الكافرين" (١).

والإبداع، عند فيلسوفنا، كما فهمه عنه التوحيدي، حركة من نوع خاص، أضافها إلى أنواع الحركات الموجودة في العالم، والتي هي، حركة الانتقال، وحركة الربو والاضحلال، وحركة الاستحالة، وحركة الكون والفساد (٢).

وأقرب أنواع الحركة الأربعة هذه شيها بحركة الإبداع (٣) هو حركة الكون، ولكنه شبه ظاهري فحسب، إذ بين هاتين الحركتين فرق كبير، فحركة الإبداع "لا من موضوع" (٤)، أما حركة الكون فتكون من "فساد جوهر قبله بحدوثه، ولذلك قيل إن الكون خروج من حال خسيصة إلى حال نفيسة" (٥)، ومعنى أن حركة الإبداع "لا من موضوع" هو أنه لا يوجد مادة أو موضوع جرى عليه الإبداع قبل أن يتم الإبداع، فبالإبداع وجد الشيء الذي أبدع، وقبل أن يحدث الإبداع لم يكن هناك شيء نتحدث عنه كموضوع قابل لأن تجرى عليه حركة الإبداع، وقد عبر الكندي بـ "ليس" أي العدم وانتفاء الوجود، عن هذا الموضوع الذي ظهر عنه بفعل الإبداع، الشيء المبدع، وهو العالم، وإذن لا يوجد موضوع أبدع العالم منه، وهذا توضيح قول الكندي بأن الإبداع "لا من موضوع".

والواقع أن هذه الفكرة لا يقتنع بها العقل بسهولة، أي كيف يصبح العدم شيئاً موجوداً وكيف يتم الوجود دون أن يكون هناك موضوع جرى عليه فعل الإيجاد؟ ولكن

(١) رسائل الكندي، ج١، ص ٣٧٥.

(٢) المصدر السابق، ج١، كتاب الكندي في الفلسفة الأولى، ص ١١٧.

(٣) الكلام عن حركة الإبداع عند الكندي وارد في نص هام وفريد في كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، على لسان عيسى بن زرعة وتعليق أبي سليمان المنطقي على هذا النص. وقد أرشدنا أستاذنا الكريم الدكتور أبو ريده لهذا النص وأهميته، والواقع أن مضمون معنى الإبداع موجود في رسائل الكندي والأخرى مثل رسالته في الفلسفة الأولى ورسالته في الفاعل الحق الأول التام ورسالته في كمية كتب أرسطو ولكن تحديد الإبداع بأنه حركة خاصة لم نجده في غير هذا النص من بين آثار الكندي الباقية لدينا.

انظر، الإمتاع والمؤانسة، ج٣، ص ١٣٣، ١٣٤.

(٤) هذا النص هو كلام الكندي المشار إليه في كتاب الإمتاع والمؤانسة للتوحيدي.

(٥) المصدر السابق.

النظر في هذه الفكرة يظهر أنها فكرة يقبلها العقل، وأنها غير متناقضة مع مبادئه الفطرية والمكتسبة، ذلك أن الإبداع فعل المبدع، وهو الله الخالق، الأزلي الوجود، الموجود قبل حدوث العالم، وإذن لم يكن قبل وجود العالم عدم مطلق، بمعنى انتفاء وجود أي موجود كان، وإنما كان هناك المبدع الخالق، وهو الله، وإظهار هذا العالم أو إيجاده هو فعل ظهر على صورة جسم وزمان وحركة.

ففكرة الإبداع عند الكندي تؤكد تأكيداً شديداً على أنه لم تكن هناك مادة لا حادثة ولا قديمة^(١)، جرى عليها فعل الإبداع، أو كانت موضوع الحركة التي أظهرتها إلى الوجود بشكلها النهائي، وهذا ما سنوضحه بالتفصيل بعد قليل.

كما أن فكرة الإبداع تستبعد القول بأن وجود العالم استمد مادته اللازمة لوجوده من مادة مبدعة، بناء على ما يصوره الوهم والخيال للمرء، واعتبار علة العالم شيئاً مادياً، فتكون مادة العالم ومادة علته متشابهتين، فالكندي ينزه علة العالم^(٢) عن مشابهة أي شيء من المخلوقات أو الموجودات شياً حقيقياً في أي صفة من الصفات، من ذلك، على سبيل المثال أن الوحدة الحقيقية صفة خاصة بهذه العلة، وأما الموجودات فإن ما قيل إنها وحدة فذلك بالمجاز لا على الحقيقة، وكذلك إن هذه العلة أزلية ثابتة دائماً، أما سائر الموجودات فحادثة متغيرة كما أنها قابلة للغناء والاندثار^(٣).

وتستبعد فكرة الإبداع كذلك، بحسب تصور الكندي، القول بأن العالم صورة أو

(١) هناك من يرى وجود مادة أولى ظهر العالم بشكله النهائي منها، وهؤلاء القوم طائفتين. طائفة ترى أن هذه المادة قديمة كأفلاطون، وهناك من يرى أن هذه المادة الأولى حادثة.

أما الكندي فيرى أن العالم أبدع وحدث في شكله النهائي تقريباً، وهذا ما قصدناه في قولنا: لم تكن هناك مادة لا حادثة ولا قديمة.

(٢) انظر في هذه المسألة، رسائل الكندي الفلسفية، رسالته في الفلسفة الأولى، الفن الثالث والرابع، ص ١٢٣-١٦٢، وكل هذه الصفحات تدور حول علة العالم وصفاتها وتنزيهها.

(٣) تكلمنا في ما سبق عن حدوث العالم وسائر الموجودات التي يحتوي عليها، أما فناء العالم وما به من موجودات فقد ذكر الكندي ذلك مرات كثيرة وفي مواضع مختلفة من رسائله حيث يقرر أن للعالم وللموجودات مدة محدودة، يندثر العالم بعدها وذلك بحسب إرادة الله ومشيتته، وهذه الفكرة نجدها في مواضع عديدة من رسائله. انظر: رسائل الكندي، ج ٢، ص ٤٥، ٤٦، ١٠٧، ١٢٨ وغير ذلك من المواضع لم نحدد صفحاتها هنا..

تجلّ لعلته (أي الله)، لأن الصورة أو التجلّي لا يقف مع الأصل لتكوين ثنائية، كالتّي يقرها الكندي، ليس بين حديها أي تشابه حقيقي، هذا بالإضافة إلى أن القول بأن العالم صورة أو تجلّ يجعل وجود العالم نوعاً من الوهم والخيال، وأدنى درجة في مراتب الوجود، من وجوده كشيء قائم منطوق على طبيعة خاصة وقوانين يسير عليها بحسب هذه الطبيعة، وإن كان وجوداً حادثاً وقابلاً للفناء^(١).

كما تستبعد فكرة الإبداع أيضاً، القول "بالفيض أو الصدور"^(٢) لأن أصحاب هذا الرأي يرون أن هذا العالم "صدر" في نهاية سلسلة من الموجودات "صدرت" هي بدورها، واحداً عن الآخر، حتى تنتهي هذه السلسلة إلى الموجود الأول، وذلك لأن إبداع العالم عند الكندي، يتم دفعة واحدة، لا عن طريق سلسلة "من الصدور"، كما أن القائلين "بالصدور" يجعلون تشابهاً حقيقياً^(٣) بين الموجودات الصادرة وبين علّتها، الأمر الذي ينفيه الكندي نفياً شديداً.

وقد اهتم مفكرو المسلمين بعد الكندي، بفكرة الإبداع وتوضيحها والتعليق عليها ضمن اهتمامهم بالبحث في أصل العالم وكيفية حدوثه أو قدمه، ونذكر هنا تعليقا على فكرة الإبداع عند الكندي أورده أبو حيان التوحيدي في كتاب الإمتاع والمؤانسة^(٤) على لسان أبي سليمان المنطقي^(٥) موضحاً المقصود بحركة الإبداع التي قال بها الكندي، يقول "حركة الإبداع عبارة بسيطة، لا يجب أن يفهم منها معنى مركب"^(١) "وحركة الإبداع يشار بها إلى مقوم الأشياء بلا كلفة فاعل ولا معاناة صانع، وإنما بدت بالمبدع من المبدع للمبدع، لا على أن

(١) هذا الرأي هو - فيما نرى - رأي الكندي، فهو ينظر إلى العالم كشيء له وجود حقيقي وقائم بذاته، وأنه ينطوي على القوانين التي تحكمه والتي يسير بحسبها نظامه فهو كون منظم وقد أبدع في صورته المنظمة تقريبا، وبأشر طاعته لله بالالتزام بالنظام والقوانين المرتبة له من قبل مبدعه.

(٢) يرجع القول بالفيض إلى أفلوطين وبه تأثر الفارابي وابن سينا في تفسير ظهور العالم.

(٣) هذا التشابه في أن الموجود الذي يفيض عن الموجود الأول يفيض عنه بدوره موجود جديد وهكذا، فهذه الموجودات المتفاضلة تشارك الأول في عملية الفيض أو "الإبداع" كما عند ابن سينا.

(٤) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، جـ ٣، ص ١٣٣، ١٣٤.

(٥) المصدر السابق، ص ١٣٣.

(١) المصدر السابق، ص ١٣٣، ١٣٤.

الباء" ألصقت به شيئاً، ولا على أن "من" فصلت منه شيئاً، ولا على أن "اللام" أضافت إليه شيئاً، فإن هذه العلامات والأمارت كلها موجودة في الأشياء التي تعلقت بالإبداع فلم يجوز أن ينعت بها المبدع، ولو جاز هذا لكان داخلاً فيها وموجوداً بها، وهذا بعيد جداً^(١).

وواضح من هذا التعليق أن الإبداع فعل ظهر في صورة حركة خاصة تتم دفعة واحدة، فليس هناك مدة تم فيها فعل الإبداع مهما كانت قصيرة، ويتبع ذلك أن لا يكون لهذا الفعل أو هذه الحركة أجزاء أو مراحل، كما أنه لا موضوع لحركة الإبداع يمكن أن نتكلم عنه قبل حدوث الإبداع، وكل هذا عبر عنه التعليق بقوله "حركة الإبداع عبارة بسيطة لا يجب أن يفهم منها معنى مركب"^(٢)، كما أن بقية النص تؤكد أن الموجود المبدع منفصل ومتميز عن المبدع، الذي هو الله وأنه لا يوجد تشابه حقيقي بين العالم المبدع وعلمته، وأن فعل الإبداع فعل خاص بالله وحده، إلى آخر ما سبق ذكره آنفاً.

والواقع أن الكندي تفرد برأيه هذا في حدوث العالم عن طريق الإبداع من بين الفلاسفة الكبار قبله وبعده، وقد سبقت الإشارة إلى أن أفلاطون قال بحدوث العالم وأبديته عن مادة قديمة مارس عليها الصانع فعله وهو الصنع، وكذلك رأى أرسطو القائل بأزلية العالم، كما سنبين.

أما بالنسبة للفلاسفة المسلمين بعده فنجد رأي الكندي متميزاً عن رأي فيلسوفين كبيرين بعده هما الفارابي وابن سينا، كما نجد صدى تصورهِ لفكرة الإبداع عند فيلسوف كبير هو الإمام الغزالي.

وتجدر الإشارة إلى الفرق بين الحدوث والإبداع عند الكندي، وإن كان هو لم يذكر ذلك بقول صريح، لكنه يمكن أن يستتج بسهولة من كلامه عن كل من الحدوث، بالنسبة للعالم، وعن الإبداع.

الحدوث في تصور الكندي نقيض الأزلية^(١)، وهما مفهومان مرتبطان بمفهوم

(١) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج ٣، ص ١٣٣، ١٣٤.

(٢) المصدر السابق، ج ٣، ص ١٣٣، ١٣٤.

(١) انظر فيما سبق حدوث العالم عند الكندي.

الزمان، فالموجود في زمان لا أول له أزلي، أما الموجود في زمان له بداية فحدث، لأن "إنّيته" تكون متناهية؛ فمحور مفهوم الحدوث هو وجود بداية زمانية "لا نية" الشيء الحادث. أما الإبداع فكما يتّنا أنفاً، فهو إظهار الشيء عن ليس"، فمحور مفهوم الإبداع - عند فيلسوفنا - هو القدرة التي تفعل ويفعلها تُظهر الوجود عن عدم، دفعة واحدة بلا زمان. هذان المعنيان، هما بحسب تصور الكندي وتحديد لهما، وهناك من المفكرين من حدد معاني "للحدوث" و"للإبداع" تختلف عن تحديد الكندي وتصوره كالفارابي وابن سينا^(١). ومع أن هناك تميّزاً دقيقاً في المفهوم بين الإبداع والحدوث فإنهما يلتقيان في الفعل الإلهي لأن المبدع هو المحدث، وقد يتبادر إلى الذهن من قولنا - بحسب مفهوم الكندي - أن العالم حادث وأن العالم مبدع أن الحدوث يعادل الإبداع في المعنى، والواقع أن هذا لا يفهم من كلام الكندي^(٢). فقول الكندي:

العالم مبدع يعني أن العالم وجد عن العدم، دفعة واحدة بفعل الله المبدع، وقوله: العالم حادث يعني أن "لا نية" العالم بداية زمانية.

ويمكننا أن نقول: إن العالم أبداع فهو حادث، ولا يمكن العكس، أي أن نقول، العالم حادث فهو مبدع، فإنه قد يكون حادثاً من مادة سابقة، كما في تصور أفلاطون مثلاً.

٤- الإبداع عند الفارابي وابن سينا مع المقارنة برأي الكندي:

الفارابي أول من أدخل مذهب الصدور في الفكر الإسلامي، فهو يرى أنه "متى وجد للأول - أي الله - الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات"^(١) (ويتبع وجوده أنه يوجد عنه غيره، بلا عائق لا من نفسه ولا من خارج أصلاً، ولا يحتاج إلى شيء آخر غير ذاته، مثل آلة خارجة عنه أو حركة يستفيد بها حالاً لم يكن له)^(٢).

(١) انظر فيما يلي الإبداع عند الفارابي وابن سينا.

(٢) لا شك أن مفهوم الحدوث ومفهوم الإبداع عند الكندي يتمم كل منهما الآخر، فالإبداع عند الكندي لا يفهم تماماً بدون "الحدوث" والحدوث أيضاً لا يفهم تماماً بدون الإبداع، فلا بد من كلا المفهومين لتوضيح الحالة الأولى للعالم.

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نصري نادر، بيروت، ١٩٥٩، ص ٣٩.

(٢) الفارابي: مسائل متفرقة، طبعة حيدر آباد ١٣٤٤هـ، ص ٥-٦.

والإبداع عند الفارابي توضحه فكرة الفيض، فهو إظهار للموجودات عن طريق فيضها عن ذات المبدع، وهذا الإبداع - كما يشير النص المتقدم - يتم كنتيجة ضرورية لوجود الموجود الأول، وهو الله، دون حاجة إلى مادة أو آلة أو حركة، وهو فيض وليس فعلا أو حركة كما عند الكندي، وبهذا المعنى يعتبر الفارابي أن "الله تعالى هو الواحد الحق مبدع الكل"^(١) وأنه علة لوجود العالم "على معنى أن يعطي الكل وجودا دائما، ويمنع العدم مطلقا، لا أن يعطي الكل وجودا جديدا بعد تسلط العدم عليه"^(٢)، إلا العدم الذي يستحقه الكل بذاته فيكون علة على أنه مبدع، والإبداع هو إدامته تأسيس ما هو بذاته ليس، إدامة لا تتعلق بعلة غير ذات المبدع، وأنه ليس في ذاته ما يضاد صدور الكل عنه، فهو بهذا المعنى مرید لوجود الكل في أنه لا يجوز أن يتجدد له إرادة لم تكن في الأزل"^(٣).

ويعرف الفارابي الإبداع في موضع آخر بقوله: "الإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء الذي ليس وجوده لذاته إدامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع"^(٤).

ويلحظ القارئ من هذا النص تأكيدا للفرق بين معنى الإبداع عند الفارابي وعند غيره، ولا شك فيما أرى أن المقصود هم أصحاب القول بالخلق من لا شيء، وخصوصا الكندي، والفارابي يرفض قولهم بأن الله المبدع هو علة لوجود العالم بمعنى إعطاء العالم وجودا جديدا "بعد تسلط العدم عليه"، فهو إذن يرفض قول الكندي بأن العالم قبل إيجاده كان عدما تاما، ثم أظهره المبدع، بينما يرى الفارابي أن العالم قبل ظهوره كان ممكنا بذاته وليس

(١) الفارابي: مسائل متفرقة، طبعة حيدر آباد ١٣٤٤هـ، ص ٥-٦.

(٢) الكل أو العالم في نظر الفارابي ممكن الوجود بذاته، وعلة الكل أو العلة الأولى تعطي الوجود للعالم الذي هو في ذاته ممكن فقط، وارتباط العالم بعلة يمنع العالم من أن يصبح عدما، فإنه لو افترض انقطاع صلة العالم بعلة فإنه سيعود عدما، وهذا معنى الإبداع عنده، فليس كل العالم عدما تاما بكل المعاني ثم أصبح موجودا، وإنما كان عدما ولكنه عدم ممكن الوجود بذاته، وهذا فرق بينه وبين الكندي، فالعدم الذي كان عليه العالم قبل حدوثه عند الكندي عدم تام، أما هو عند الفارابي فهو عدم له صفة أنه "ممكن بذاته"، وهذا توضيح قوله "إلا العدم الذي يستحقه الكل بذاته" أي من حيث إنه ممكن الوجود بذاته. انظر: حسام الألوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص ٣٠، ٣١، وهامش رقم ٤٦، ص ٣٢، ٣٣.

(٣) الفارابي: الدعاوي القلبية، ص ٢-٤، نقلا عن كتاب: حسام الألوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص ٢٩-٣٠.

(٤) الفارابي: رسائل الفارابي، عيون المسائل، طبعة القاهرة، ١٣٢٥ هـ، مسألة رقم ٦، ص ٦٨.

عدما تاما، كما أن تعريف الفارابي للإبداع الوارد في النص المتقدم يركز على أن الإبداع هو إدامة المبدع لوجود ما هو مستند في وجوده إلى غيره، هذا الوجود الذي ليس له في ذاته وجود واجب، وإنما هو في ذاته عدم (ليس)^(١)، فالإبداع عند الفارابي إذن، حفظ وجود الممكنات والمحافظة والإبقاء الدائم (الإدامة) على هذا الوجود.

أما الإبداع في فهم الكندي فيؤكد على إظهار العالم عن العدم في صورة يبقى معها العالم، بفضل طبائع موجودة فيه ككل، وطبائع أخرى موجودة في أجزائه طيلة مدته المقررة. فالكندي يركز على إرادة المبدع وأن فعل الإبداع مرتبط بها، وهي إرادة حرة، أما عند الفارابي فالإبداع نتيجة لازمة لوجود المبدع الذي لا يوجد في ذاته ما يضاد، أو يمنع فيض العالم عنه، وهذا معنى إرادة المبدع عنده، وهو معنى يختلف عما عند الكندي، والفارابي هنا يأخذ مبدأ "العلّة التامة"^(٢) الذي يفيد أنه متى وجدت العلة مستوفية لخصائصها لزم ضرورة وجود معلولها.

ولا شك أنه يتبع عن هذا الاختلاف اختلافات أخرى، كالاختلاف في تحديد معنى الحدوث^(٣) وعلاقته بالزمان، والنظرة إلى الزمان ومفهومه.

وهناك اختلاف آخر، يرجع إلى تبني الفارابي لمبدأ الصدور، فإبداع العالم عند الفارابي، أو ظهوره إلى الوجود، تمّ عن طريق سلسلة من الصدور، أو من عمليات الإبداع - إن جاز التعبير بحسب نصوص الفارابي - بدأت بإظهار الموجودات الأكثر كمالا واستمرت في إظهار موجودات أقل في درجة الكمال إلى "أن ينتهي إلى الموجود الذي أن تخطى عنه إلى ما دونه، تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلا، فتقطع الموجودات من الوجود"^(٤)، وهذا الموجود

(١) الممكن الذي يظهر إلى الوجود بفعل الإبداع عند الفارابي، ليس عدما بالمعنى الذي يقصده الكندي، وهو العدم من كل وجه، وإنما هو ممكن له صفة وهي أنه: "ممكن الوجود بذاته".

(٢) انظر كتاب حسام الألوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، بخصوص مشكلة العلة التامة ص ١٣٣-١٣٤، ١٢٢-١٣٤-١٦٢ حيث يقدم آراء وحجج واعتراضات كل من المؤيدين له والمعارضين.

(٣) هناك من يقول بأن حدوث العالم حدوث بالزمان أي إن هناك بداية أو نقطة زمنية حدث عندها العالم، وهناك من يقول بحدوث العالم ولكنه حدوث بالذات أي إنه لا يوجد زمان كانت فيه علة العالم ولم يكن العالم، بل وجود العالم مع وجود علته وإنما التأخر هنا أو الحدوث بالذات وليس بالزمان.

(٤) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٤٠.

الأخير هو آخر المقاضات وهو الهيولى^(١).

أما إبداع العالم عند الكندي فيتم دفعة واحدة في جملة^(٢) - كما سنوضح بعد قليل. أما ابن سينا فإنه يفرق بين مفهومات كل من الإبداع والتكوين والأحداث والقدم، في كتاب الإشارات والتنبيهات، فالإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان^(٣)، ويرى أن ما يتقدمه عدم زمني لم يستغن عن متوسط^(٤)، أي أن كل موجود مسبق بعدم زمني، فإنه يحتاج إلى متوسط كوجود مادة يظهر عنها الموجود، غير العلة.

ويرى ابن سينا أن الإبداع أعلى مرتبة من التكوين والأحداث^(٥)، ويفسر الطوسي اصطلاحى التكوين والأحداث عند ابن سينا بقوله: التكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادي، والأحداث هو أن يكون من الشيء وجود زمني، وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه، والإبداع أقدم منهما لأن المادة لا يمكن أن تحصل بالتكوين، والزمان لا يمكن أن يحصل بالأحداث، لامتناع كونهما مسبوقين بمادة أخرى وزمان آخر. فإذا التكوين والأحداث مرتبان على الإبداع، وهو أقرب منهما إلى العلة الأولى فهو أعلى مرتبة منهما^(٦). ويمكن القول بعبارة أبسط إن التكوين - عند ابن سينا - يحتاج إلى مادة يتم تكوينها من قبل المكون، فالمادة لا بد أن تكون سابقة وموجودة قبل أي عملية تكوين، ولذلك فالمادة لا تنشأ أو توجد بعملية تكوين.

أما الأحداث فهو أن يحدث الشيء أو يوجد في زمان محدد، وبالتالي سابق على أي عملية إحداث، ولهذا فالإحداث لا يوجد الزمان.

(١) انظر حسام الألوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، هامش رقم (١٦) صفحة ٢٢.

(٢) انظر فيما يلي الكلام عن الحالة الأولى للعالم.

(٣) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القسمان الثالث والرابع، ص ٥٢٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٥٢٤.

(٥) المصدر السابق، ص ٥٢٤.

(٦) المصدر السابق، شرح نصير الدين الطوسي لنص ابن سينا، المذكور هنا، ص ٥٢٥.

أما الإبداع، الذي فيه يظهر الشيء عن مُبدعه دون متوسطات سواء كانت مادة أو زماناً أو آلة، فهو أعلى مرتبة^(١) من التكوين والإحداث، وأقرب إلى العلة الأولى^(٢) منهما. والواقع إن الإبداع^(٣) يفهم عند ابن سينا بعد فهم نظريته في الصدور أو الفيض، والصدور عنده يتم على مراحل، أولها هو صدور العقل الأول، وهو الموجود الوحيد المبدع على الحقيقة، لأن إظهار وجوده قد تم بدون متوسطات، ويستمر الفيض أو الصدور، عند ابن سينا بعد ذلك عن طريق مساعدة العقل الأول ثم العقول التالية إلى العقل العاشر أو العقل الفعال، الذي تقف عنده عمليات الفيض. ويتضح هذا المعنى من النص الآتي لابن سينا من كتاب الإشارات والتنبيهات.

يقول: "فالأول يُبدع جوهرًا عقلياً هو بالحقيقة مبدع، ويتوسطه جوهرًا عقلياً وجرمًا سماوياً، وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى تتم الأجرام السماوية وينتهي إلى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي"^(٤).

ويؤكد الطوسي في شرحه^(١) لهذا النص على أن العقل الأول هو المبدع على الحقيقة، إلا أن هذه الأجرام السماوية التي يشير إليها النص، والعقول العشرة هي مبدعات أيضاً، كل منها أبداع من العقل السابق له، والذي يقوم بعملية الإبداع العقول^(٢) فقط، أما الأجرام السماوية فهي مبدعة.

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، وهذان النصان من كلام نصير الدين الطوسي، ص ٥٢٥.

(٢) المصدر السابق، وهذان النصان من كلام نصير الدين الطوسي، ص ٥٢٥.

(٣) في رسالة ابن سينا في الحدود ضمن كتاب ٩ رسائل في الحكمة والطبيعات، ط ١، على أمين هندية، مطبعة هندية بالموسكي بمصر سنة ١٩٠٨م، ص ١٠١، يعرف ابن سينا الإبداع بقوله: "الإبداع اسم لمفهومين أحدهما تأيس الشيء عن شيء ولا بواسطة شيء، والمفهوم الثاني أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط وله في ذاته ألا يكون موجوداً، وقد أفقد الذي له في ذاته إفقاداً تاماً. انظر تعليق الألوسي في كتابه حوار بين... هامش رقم (٢٧)، ص ٤٨.

(٤) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، ص ٦٥٩، ٦٦٦، (من القسمين الثالث والرابع).

(١) المصدر السابق، شرح الطوسي، ص ٦٥٩، ٦٦٠.

(٢) من المبادئ التي تركز عليها نظرية الفيض عند ابن سينا أنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد (النجاة، ص ٤٥٣) ومن هنا تنشأ مشكلة الكثرة وتفسير وجودها، وعلى ذلك لم يصدر عنه إلا واحد هو العقل الأول، ثم إن هذا العقل يعقل الإله فيلزم عنه وجود عقل ثاني، ويعقل نفسه على نحوين: من حيث هو واجب الوجود بالإله فيصدر عنه صورة الفلك ←

وعلى ذلك فيمكن القول إن العقول المفارقة تشارك^(١) الأول عملية الإبداع وعنها تنتج الكثرة، وإن كان إبداعها أقل درجة من إبداع الأول، كما أن هناك مبدعات أخرى غير الأول، وإن كان إبداعه هو الإبداع الحقيقي من كل وجه.

وهكذا فالإبداع عند ابن سينا يعادل الفيض، والفيض هو الذي يفسر المقصود بالإبداع عنده.

ولا يخفى التشابه الكبير بين رأي الفارابي وابن سينا في مفهوم الإبداع، وإن لم يكن تشابها تاما، إذ يفسر الإبداع عند كل منهما في ضوء فكرة الفيض أو الصدور، كما أنه لا يخفى - بعد كل ما تقدم - الفرق والاختلاف بين رأي الكندي ورأي ابن سينا في الإبداع، خاصة في ضوء مقارنتنا لمفهوم الإبداع عند الفارابي والكندي، وإن كان ابن سينا أضاف إلى مفهوم الإبداع والفيض تفصيلات وتحديدات أكثر مما عند الفارابي.

ومن أبرز الفروق بين الكندي وابن سينا، في مسألة الإبداع، وجود من يشارك^(٢) الأول أو الإله في عملية الإبداع عند ابن سينا، وهي العقول المفارقة العشرة، أما الكندي فينفي أي شبه أو مشاركة من هذا القبيل في فعل الإبداع.

٥- حدوث العالم عند أفلاطون والمقارنة مع الكندي:

يبدأ أفلاطون كلامه في طيماوس (٢٨ أ)، بتأكيد القول إن كل شيء يحدث لا بد له من علة، ثم يتساءل بعد ذلك عن العالم أو "الفلك برمته" Whole Heqven or World هل كان دائما فليس له مبدأ حدوث، أو هل ابتدأ من مبدأ ما؟^(١)، ويحجب بأنه لا بد أن يكون قد حدث، "لأنه مرئي" وملموس وله جسم^(٢)، والأشياء التي لها هذه الصفات أشياء محسوسة^(٣)

← الأتقى وكما لها وهي نفس الفلك الأتقى، ويعقل ذاته من حيث هو ممكن الوجود فيتج عنه جرم الفلك الأتقى ... وهكذا، (انظر: النجاة، ص ٤٥٤) وانظر أيضا جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص ٨٩.

(١) المصدر السابق، الصفحات نفسها.

(٢) انظر فيما سبق الكلام، عن ابن سينا، وقبل ذلك الكلام عن الكندي حول الإبداع.

(٣) طيماوس، ٢٨ ب، نشرة Cornford، ص ٢٢، نشرة ريفو، ص ٢٠٨.

(٢) طيماوس، ٢٨ ج، نشرة Cornford، ص ٢٢، نشرة ريفو، ص ٢٠٨.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

محدثه مولدة، وهكذا يقرر أفلاطون أن العالم حادث.

وحيث أن كل حادث لا بد له من علة، فكذا هذا العالم لا بد من علة، وهذا السبب هو "صانع هذا العالم وأبوه"^(١).

وهنا علينا أن نفهم ما يقصده أفلاطون بأنه يعني بالحدوث - كما أوضح في طيماوس عند كلامه حول كيفية تركيب نفس العالم وجسمه^(٢) - ما يمكن أن نسميه "الصنع"، فالإله عنده "صانع Demiurge صنع هذا العالم من مادة مشوشة مختلطة، هي عبارة عن جوهر لا محدود ولا متعين، فحدوث العالم هنا خروج من حالة العماء Chaos، التي كانت عليها مادة هذا العالم، إلى الوجود المنظم المرتب، وليس حدوثا بالمعنى المطلق الذي رأيناه عند الكندي (أي وجود عن ليس، أو عن عدم).

والواقع أن مسألة حدوث العالم عند أفلاطون ليست سهلة، كما تقدم عرضها، فإن كلامه حول كيفية حدوث العالم يحتوي على غموض وشيء من التناقض، وعلى سذاجة في الوصف أحيانا، وخاصة إذا ما فهمنا عباراته بحسب ظاهر الألفاظ، فهو يرى أن العالم كائن حي له نفس وجسم، وأن نفس العالم صنعت قبل جسمه من ماهيات خاصة متناقضة الصفات، وأن جسم العالم مكون من العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والتراب) التي كانت، قبل أن توجد في حالة فوضى وتشوش، وهكذا فمادة نفس العالم غير مادة جسمه، وكليهما مصنوعان من مادة سابقة ولكنهما مادتان مختلفتان. والارتباط بين الحدوث والزمان يثير بعض الإشكالات التي لم يحلها أفلاطون، فالنفس عنده حادثة، والجسم حادث حادث بعد نفس العالم، والزمان عنده وجد مع الأجرام السماوية، أي مع جسم العالم، فإذا نفس العالم حدثت قبل الزمان. فهل الجسم قبل الزمان، عنده^(١)؟ أم أنه لا زمان قبل الزمان الذي وجد مع الأجرام السماوية، بحيث يكون حدوث نفس العالم لا في زمان؟ هذه إحدى الصعوبات التي يمكن أن تثار في أمر الزمان والحدوث عنده، وهي

(١) طيماوس، ٢٨ ج، نشرة Cornford، ص ٢٢، نشرة ريقو، ص ٢٠٨.

(٢) انظر الكلام فيما سيأتي حول نفس العالم، وجسم العالم.

(١) انظر فيما تقدم رأيه في الزمان.

صعوبة لا يسمح كلام أفلاطون بحل مناسب لها.

المقارنة بين أفلاطون والكندي في حدوث العالم:

أفلاطون والكندي - كما رأينا فيما تقدم - من القائلين بحدوث العالم، ولكن هناك اختلافات هامة في معنى الحدوث عند كل منهما:

١. العالم عند أفلاطون حادث حدوثا صنعيا، أي هو مصنوع بنفسه وجسمه، من ماهيات ومواد سابقة على وجوده، ولذلك فالعالم حادث الصورة والشكل والتركيب، لكنه أزلي قديم بمادته التي كانت قبل حدوثه في حالة "لا تعين" أو حالة عماء - كما تقدم القول.

أما عند الكندي فالعالم حادث حدوثا إبداعيا، أي وجد كله عن عدم، فليس هناك مادة قديمة تشكل منها هذا العالم وتركب، فمبدع العالم أوجده "من لا طينة"^(١)، وهذا فرق جوهري وهام بين رأي الكندي وأفلاطون خاصة، وفلاسفة اليونان بوجه عام، إذ إن فكرة الخلق عن عدم لم تكن فكرة مقبولة عند العقل اليوناني، فقد كانت إحدى البديهيات الأساسية للفلسفة اليونانية أنه لا شيء يمكن أن يأتي من لا شيء^(٢)، ويضيف فالزر R. Walzer معلقا على رأي الكندي في هذه النقطة بقوله: إن الكندي رأى أنه يجب عليه أن يتخلى عن هذا المبدأ اليوناني في مكان واحد على الأقل، وهو الفلك الأقصى للسماء^(٣). والواقع أن الكندي لا يقول بإبداع الفلك الأقصى فحسب، بل يقول أيضا بإبداع العالم بأكمله. فالأجرام السماوية مبدعة، ومادة عالم الكون والفساد، وهي العناصر الأربعة، مبدعة^(١).

٢ - صنع العالم عند أفلاطون، أي حدوثه، استغرق وقتا ومر بمراحل:

فأولا: تركيب نفس العالم بمراحل مختلفة من تهيئة الماهيات التي تركبت منها وتكوين

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ٣٧٥.

(٢) Zeller, Outlines of the History of Greek Philosophy, P. 147.

(٣) R. Walzer, Greek into Arabic, Oxford, 1963, P. 13.

وكلام Walzer هنا يوحي بأن الكندي كان متمسكا بآراء اليونان متمسكا قويا، وأنه اضطر لأن يتخلى في هذه المسألة عن مبدأ يوناني، وقد تبين لنا في هذا البحث أن الكندي لم يكن يأخذ بآراء اليونان دون وعي ونقد وتمحيص، وأنه لذلك رفض كثيرا من آراء اليونان وهذه المسألة هي من أهمها.

(١) انظر فيما سيأتي الكلام عن الحالة الأولى للعالم.

مزيج قوي منها، ثم تقسيمه بحسب نسب رياضية .. الخ - كما سنذكر عند الكلام عن نفس العالم فيما يلي^(١)؛ وثانياً: جسم العالم الذي ركبه الصانع من العناصر الأربعة مرّ أيضاً بمراحل واستغرق ذلك وقتاً حتى تمّ مزج العناصر الأربعة بحسب النسب الرياضية الخاصة؛ وثالثاً: تطابق نفس العالم وجسمه واتحادهما معاً لتكوين الصورة النهائية الراهنة للعالم. مثل هذه المراحل لا وجود لها عند الكندي، فالعالم في رأيه أبدع دفعة واحدة بلا زمان.

٦- الرد على قول صاعد الأندلسي:

ذكر صاعد الأندلسي في كتابه طبقات الأمم أن من كتب الكندي المشهورة كتاب التوحيد المعروف بفهم الذهب ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان، ونصر هذا المذهب بحجج غير صحيحة بعضها سوفسطائية وبعضها خطائية^(٢). وهذا القول يلفت انتباه الدارس للكندي وفلسفته لما فيه من عدم التدقيق إلى درجة التحامل على الكندي وفلسفته، كما يظهر لنا هذا القول أن صاعداً لم يتحقق من حكمه هذا، مما يجعلنا نقرر بأنه قول خاطئ وتوضيح ذلك فيما يلي:

١. أن أفلاطون من القائلين بحدوث العالم، بمعنى أن لوجوده من حيث هو كذلك بداية زمانية، والكندي أيضاً من القائلين بحدوث العالم، لكن معنى الحدوث عند أفلاطون غيره عند الكندي، كما رأينا آنفاً، ولذا فالتشابه بين أفلاطون والكندي في القول بحدوث العالم تشابه لفظي فقط، فحدوث العالم عند أفلاطون هو ظهوره إلى الوجود من مادة سابقة لا متعينة، بفعل الصانع الذي مارس فعله الذي هو الصنع على هذه المادة اللامتعينة فجعلها في أجل شكل ممكن، كما هو موضح في محاوره طيماسوس.

أما الحدوث عند الكندي فهو إظهار العالم إلى الوجود تام الصفات والطبائع عن عدم وبلا زمان، واللحظة التي تمّ فيها حدوث العالم هي بداية الزمان في هذا الكون، وهذا

(١) انظر الكلام فيما سيأتي عن كيفية صنع نفس العلم.

(٢) طبقات الأمم، ص ٦٠.

الحدوث تم بقدرة الفاعل أو المحدث أو المبدع، لأن ما الفعل هو "الإبداع" وهو الفعل الحقيقي الأول الذي وصفه الكندي بأنه "تأيس الآيسات عن ليس"^(١) أي عن عدم، وهذا العدم ليس عدما مطلقا إذ المبدع موجود قبل إبداع العالم، إذ هو أزلي.

٢. وصف القاضي صاعد للحدوث عند الكندي بأنه "تم في غير زمان" حق فهو "حدوث إبداعي"، لكن الذي أخطأ فيه صاعد هو وصفه للحدوث عند أفلاطون بأنه "لا في زمان"، فأفلاطون يرى أن الزمان وجد مع الفلك أو مع جسم العالم، ولكن جسم العالم تكون بعد نفس العالم، ونفس العالم كذلك تم صنعها على مراحل الواحدة بعد الأخرى، وهذه المراحل استغرقت مدة أو وقتا فهي على التحقيق لم تتم في "لا زمان"، كما يقول صاعد، وكما هو الحال في حدوث العالم عند الكندي.

ويبدو أن هذه المسألة لم تكن مشكلة عند أفلاطون، اقصد مسألة حدوث العالم وهل تم في زمان أم في غير زمان؟ فأفلاطون يتكلم عن مراحل صنع نفس العالم مرحلة بعد مرحلة، ثم عن طريقة إعداد مادة جسم العالم وهي العناصر الأربعة، ولم يحدثنا أفلاطون إن كانت هذه العمليات المتتالية قد تمت في زمان أو في لا زمان، غير أن طريقة كلامه وعرضه لهذه العمليات يفيد بأنها استغرقت أوقاتا متتالية.

٣- أما وصف صاعد للحجج التي ساقها الكندي لتأييد رايه في حدوث العالم بأنها غير صحيحة، بعضها سوفسطائية وبعضها خطابية فلا شك أنه وصف غير صحيح ولا دقيق، فليست أدلة الكندي على حدوث العالم، كما نجد مثالا منها في رسائله، بالأدلة الخطابية ولا السوفسطائية، وإنما هي حجج تعتمد على المبادئ الطبيعية والرياضية، وهي من الناحية المنهجية حجج أو براهين محكمة، ولا نجد مثل هذه البراهين عند أفلاطون الذي يقدم لنا قصة، ولا يقدم حججا أو براهين بالمعنى الدقيق.

٤- أما كتاب فم الذهب الذي ذكره صاعد، فلم تذكر كتب الفهارس التي ذكرت كتب الكندي كتابا بهذا الاسم، والكتاب المعروف والذي ذكرته كتب الفهارس القديمة من كتب

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٨٢.

الكندي ويدور موضوعه حول التوحيد هو كتابه المنشور في الفلسفة الأولى الذي كتبه للمعتصم، كما أن للكندي رسالة أخرى قصيرة في موضوع التوحيد عنوانها رسالة الكندي في وحدانية الله وتناهي جرم العالم^(١)، ومعظم ما جاء في هذه الرسالة وارد في كتاب الفلسفة الأولى، ومن الجائز أن يكون أطلق على كتاب الفلسفة الأولى هذا وصف فم الذهب، وحيث إن الموضوع الذي يعالجه فم الذهب بحسب ما ذكره صاعد، وهو حدوث العالم، هو نفسه موضوع كتاب الفلسفة الأولى، ولا نعلم أحدا من المؤرخين غير صاعد ذكر هذا الكتاب ونسبه للكندي.

٥- والذي يبدو لنا من كلام صاعد عن الكندي أن معرفته بفلسفته ومؤلفاته غير وافية ولا دقيقة، ومن ذلك أنه يذكر أن للكندي "من المصنفات الطوال والرسائل القصار ما يزيد عددها على خمسين تأليفاً"^(٢)، لكن كتب الفهارس تذكر للكندي ما يزيد على المائتين^(٣)، كما وصف صاعد كتب الكندي بأنها "خالية من صناعة التحليل"^(٤)، وهو حكم وصفه فيما بعد ابن أبي أصيبعة بأن فيه تحاملاً كبيراً على فيلسوف العرب، وقد ناقش الأستاذ الدكتور أبو ريدة هذه المسألة في مقدمة نشرته لرسائل الكندي الفلسفية^(٥).

٧- رأي أرسطو في قدم العالم:

يعتبر القول بقدم العالم، عند أرسطو، نتيجة طبيعية لقوله بفكرتين أساسيتين:

الأولى: القول بأزلية وأبدية الهيولى (المادة) والصورة.

الثانية: القول بقدم الحركة وأبديتها أي عدم وجود بداية أو نهاية لها، ويعتبر أرسطو أول من قال بأزلية العالم وأبديته^(٦).

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٩٩-٢٠٧.

(٢) القاضي صاعد، طبقات الأمم، ص ٦٠.

(٣) انظر الكلام عن مؤلفات الكندي وعددها فيما تقدم.

(٤) طبقات الأمم، ص ٦٠.

(٥) رسائل الكندي، ج ١، المقدمة، ص ١٢-١٤.

(٦) Zeller: Outlines of ... P. 180.

قدم الهيولى والصورة:

يقول أرسطو بقديم بالهيولى وأبديتها، وينتج عن هذا القول، عنده، أن يكون العالم كله قديما أبديا.

يعني أرسطو بالهيولى Hyle ما ليس بذاته شيئا خاصا ولا هو كم وما لا يصح عليه أي من المقولات الأخرى التي يتعين بها الوجود "ومع ذلك فهو ليس عدما أو سلبا للصفات أو المقولات"^(١)، والهيولى هي الوجود بالقوة، وهي تشبه ما أسماه أفلاطون الخليط Chaos أي المادة اللامتعينة بأي وجه من وجوه التعين، وهذه الهيولى لا توجد عند أرسطو منفصلة أبداً، بل الذي يوجد إنما هو تعين الهيولى بالفعل، أي للهيولى متحدة مع الصورة اتحادا جوهريا مكونة الأجسام المختلفة.

"والهيولى أساس كل تغير، فلا بد من افتراضها بالنسبة لكل تغير، فهي من هذه الناحية أزلية أبدية، ولا يمكن أن يتصور فناؤها"^(٢).

أما الصورة فهي التي تحقق ما هو بالقوة (الهيولى) إلى موجود كامل، ولذلك فهي كمال أول للهيولى"^(٣).

والصورة، شأنها شأن الهيولى، لا توجد منفصلة عن الهيولى، وإنما نستطيع أن نتصورهما منفصلين في الذهن.

إلا أن هناك صورا مفارقة للمادة، وهي الإله والعقول المفارقة التي تحرك الكواكب، فهذه صور خالصة غير متحدة بهيولى على الإطلاق، وهذه الصور الخالصة أزلية أبدية، فهي تحرك أجراما تتحرك بالحركة الأزلية الأبدية.

أما الصور الأخرى (التي لا تفارق المادة)، والتي قلنا إنها كما الهيولى، فيجب أن تكون أزلية أبدية، لأنه لا بد من الوقوف عند حد، وإلا اضطررنا إلى القول بصورة للصورة، وهكذا باستمرار، ولم يكن ثمة سبيل لتحقيق شيء، فإذا كانت الأشياء تتحقق فلا بد من

(1) Aristotle; *Metaphysics*, (1029 a 10-20).

(2) عبد الرحمن بدوي، أرسطو، مكتبة النهضة المصرية، ص ١٣٠.

(3) Aristotle; *Metaphysics*, (1074 a 30).

القول إذن بأن الصورة منظورا إليها بالنسبة إلى شيء من الأشياء، هي أزلية أبدية^(١). وهكذا، فحيث إن كلا من المادة والصورة أزلي أبدي، فلا بد أن تكون موجودات هذا العالم كذلك، لأنها عبارة عن اتحاد الهيولى بالصورة، وبالتالي فالعالم أزلي أبدي.

قدم الحركة وأبديتها:

الحركة التي لا بداية لها عند أرسطو هي الحركة الدائرية التي يتحرك بها العالم ككل (وتظهر حركة العالم ممثلة في حركة الفلك الأقصى الذي يُحرك باقي الأفلاك في داخله)، وكذلك حركة الأفلاك تحت الفلك الأقصى؛ عند أرسطو، حركة أزلية أبدية^(٢). أثبت أرسطو أزلية الحركة في كتاب الطبيعة. وبدأ كلامه بالتأكيد على أن الحركة ملازمة للأمور الطبيعية، وأن كل من تكلم في الطبيعيات أثبت الحركة سواء من قال بوجود عالم واحد، أو بوجود عوالم متعددة، أو من قال بأزلية العالم أو حدوثه. وقد قدم أرسطو ثلاثة براهين على أزلية الحركة، ثم قدم إثباتا جديدا على أبدية الحركة.

براهين أزلية الحركة

البرهان الأول:

يبدأ أرسطو بتعريف الحركة بقوله إن الحركة هي فعل ما من شأنه أن يتحرك بما شأنه أن يتحرك^(١).

فكل نوع من أنواع الحركة مستلزم وجود الأشياء القابلة لهذه الحركة، وحتى إذا تركنا تعريف الحركة جانبا، فإن أي شخص كان، يقبل القول (بالنسبة لكل نوع من أنواع الحركة)

(١) عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص ١٣٠.

(٢) عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، ج ١، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٧ م، (من شرح تامسيطوس لحرف اللام) من كتاب الميتافيزياء لأرسطو، ص ١٣ سطر ١٢-١٦.

(١) Physica, (251 a g 2-10).

وهذا النص العربي من الترجمة العربية القديمة لكتاب الطبيعة، تقديم ونشر وتحقيق عبدالرحمن بدوي، الجزء الثاني، ص ٨٠٤.

بأن الشيء الذي يتحرك هو الشيء الذي يكون قابلاً للحركة^(١)، وهذا الشيء القابل للحركة يجب أن يكون قبل الحركة، لكن ليس قبلها في الزمان، وإنما هو قبل وأول من حيث المرتبة والمكانة^(٢). ومثل ذلك مثل وجود الشيء القابل للاحتراق قبل أن يحترق وكذلك وجود الشيء القابل للإحراق قبل أن يُحرق.

الآن، هذه الأشياء (القابلة لأن تُحرك أو تتحرك)، إما أن تكون (أ) حادثة، أي لها بداية، قبلها لم يكن لها وجود، (ب) أو أن تكون أزلية.

(أ) فلو كان كل واحد من الأشياء المتحركة حادثاً، فإنه يلزم أن يكون هناك تغير أو حركة قبل هذا التغير أو الحركة التي هي موضع بحثنا، (أي حدوث هذه الأشياء، المفروض، بعد أن لم تكن) بواسطته تحدث هذه الأشياء التي لها قوة على أن تُحرك أو تتحرك، أي إن الحدوث تغير، والتغير حركة، ولكن هذا التغير، يستلزم - كما رأينا - حركة سابقة عليه. فإذاً افترض حدوث الحركة، أي وجود بداية لها، فيه تناقض. فالحركة إذن ليس لها بداية بل هي أزلية^(٣).

(ب) وأما إذا كانت الأشياء موجودة في الزمان الماضي، ولكن دون أن يكون هناك حركة، أي أن تكون الأشياء (التي فيها قوة على أن تحرك وتتحرك) موجودة في الأزل ساكنة، هذا الافتراض ينطوي على تناقض واضح، (لأن الحركة موجودة الآن بالفعل)، لأنه إذا قلنا، بينما توجد أشياء متحركة من جانب، وأشياء متحركة من جانب آخر، فإنه يوجد زمان عنده كانت حركة أولى ومتحرك أول، وزمان آخر لا يوجد فيه شيء من هذا، بل - فقط - شيء ما ساكن، حيثئذ هذا الشيء الساكن يجب أن يسبقه عملية تغير، لأنه يجب أن يكون هناك سبب ما لسكونه، فالسكون يصبح عدم الحركة، وعلى هذا فقبل هذا التغير الأول يجب أن يكون تغير سابق^(٤).

أي إن أرسطو - كما نرى - يقرر لنا، بدون دليل كاف، أن السكون يأتي بعد

(١) Physica, (251 a 12-14).

(٢) انظر شرح أبي الفرج في نشرة بدوي لكتاب الطبيعة، المذكور آنفاً، ج ٢، ص ٨٠٩.

(٣) Physica: (261 a 9-20).

(٤) Physica, (251 a 23-28).

الحركة، وأنه لا بد من وجود الحركة قبل السكون، لأن السكون عدم الحركة، فإذا فرضنا أن هناك سكوناً أزلياً، ثم كانت هناك حركة أولى، فلا بد أن تكون هذه الحركة قبل السكون، وبما أننا افترضنا أن السكون أزلي، فالحركة الأولى السابقة عليه لا بد أن تكون أزلية.

البرهان الثاني^(١):

إن الأشياء التي فيها القوة على أن تُحرك أو أن تتحرك، لا يمكن أن تفعل ذلك (أي تُحرك وتتحرك) إلا إذا حصل هناك تقارب بين المحرك والمتحرك، وحينئذ يصير هذا الشيء مُحركاً وذلك الشيء متحركاً، فإذا لم تكن الأشياء على هذه الحال دائماً (أي حالة الحركة التي فيها بعض الأشياء محرك وبعضها متحرك)، وإنما حدث هذا في وقت ما، فواضح أنه لا بد أن يكون حدث بعد أن لم يكن، (أي إن المحرك أصبح محركاً والمتحرك متحركاً، وحصل التقارب بينهما بعد أن لم يكن)، وهذا يعني أن هناك تغيراً قد حصل قبل الحركة الأولى، ومثل ذلك مثل قولنا عن الشيء الذي هو الآن ضعف شيء آخر، وقد كان من قبل غير ذلك، فإنه بالضرورة، أن يكون أحد هذين الشيئين أو كلاهما قد تغير.

وهكذا إذا يجب أن يكون قبل التغير الأول أو الحركة الأولى تغير أو حركة، فالحركة إذن أزلية (251 b 1-10).

البرهان الثالث:

يعتمد أرسطو في هذا البرهان^(١)، على حقيقة أن هناك تلازماً بين الزمان والحركة، وأن وجود الزمان يستلزم وجود الحركة دائماً، ويعتبر هذا البرهان دليلاً على إثبات أزلية الحركة وأبديتها في نفس الوقت، وهذا هو البرهان:

"لا يمكن أن يكون هناك 'قبل' و'بعد' Before & after بدون وجود الزمان، ولا يكون هناك أي زمان بدون حركة، لأن الزمان عدد الحركة.

فإذا كان الزمان دائماً، أي أزلياً أبدياً فالحركة يجب أن تكون كذلك أزلية أبدية.

أما كون الزمان أزلياً أبدياً، فهو، في نظر أرسطو، أمر مجمع عليه من قبل الذين بحثوا

(1) Physica, (251 a 1-10).

(1) Physica, (251 a 10-28).

فيه قبله، ولم يشذ من هؤلاء سوى أفلاطون^(١) الذي قال بحدوث الزمان مع السماء، ويرى أرسطو أن هذه الحقيقة (أي إن الزمان أزلي أبدي) ساعدت ديمقريطس على أن يتبين أن الأشياء أو الذات المكونة لها ليست حادثة بل هي أزلية لأن الزمان غير حادث^(٢).

أما إثبات أرسطو لأزلية الزمان وأبديته فهو كما يلي:

لا يمكن أن يوجد الزمان بدون اللحظة أو الآن "Moment"، والآن يعتبر نوعاً من النقطة الوسط، فهي تعتبر بداية ونهاية، بداية للزمان المستقبل ونهاية للزمان الماضي، فلو فرضنا أن هناك نهاية للزمان (سواء كانت النهاية من أوله أو آخره)، فإن هذه النهاية يجب أن توجد في آن ما، ذلك أن الذي يوجد من الزمان فعلاً هو الآن.

فلذلك، وبما أن الآن بداية ونهاية، فإنه يجب أن يكون هناك زمان من كلا طرفيهما^(٣) وبالتالي فالزمان لا بد أن يكون لا نهاية له من كلا طرفيه أي هو أزلي أبدي.

البرهان على أبدية الحركة:

فكرة هذا البرهان^(١) تشبه فكرة براهين أزلية الحركة (التي ذكرناها آنفاً). فكما أنه حين فرضنا حدوث الحركة وجدنا أن هذا الافتراض يتضمن وجود تغير قبل التغير الأول، فبنفس الطريقة هنا فإن انعدام الحركة نهائياً، أي وجود حركة أخيرة، يتضمن وجود تغير بعد الحركة الأخيرة المفروضة. وهذا هو دليل أرسطو.

إن كف الشيء عن كونه متحركاً لا يلزم منه أن الشيء كف عن كونه قابلاً للتحرك (وهذا يشبه مسألة الاحتراق ... فإن كف الشيء عن كونه يحترق لا يتضمن أن يكف هذا الشيء عن أن يصبح قابلاً للاحتراق دون أن يكون يحترق بالفعل)^(٢)، ولا أن الشيء عندما يكف عن أن يكون محركاً لا يستلزم أن الشيء في نفس الوقت قد كف عن أن يكون قادراً على التحريك.

(1) Physica, (251 b 13).

(2) Physica, (251 b 15-16).

(3) Physica, (251 b 25-27).

(1) Physica, (251 b 28-29 2 a 5).

(2) Physica, (251 b 34-36).

لو فرضنا أن الحركة توقفت نهائيا، أي إن هناك نهاية أو حركة أخيرة، فإن توقف الحركة يحتاج إلى شيء يوقف الحركة أو يعدمها، وهذا المعدم^(١) حين ينتهي من إيقاف الحركة أو إعدامها يحتاج إلى معدم آخر يعدم قوته على إيقاف الحركة، وهذا المعدم الجديد أيضا، يحتاج إلى معدم آخر يعدم قوته على إيقاف الحركة، وهذا المعدم الجديد، أيضا، يحتاج إلى معدم ثالث ليوقف قوته على إعدام الحركة، وهكذا بلا نهاية.

وبما أن إيقاف الحركة أو إعدامها تغير، فإنه - كما رأينا - يوجد تغير آخر بعد آخر، تغير أو حركة بعد آخر حركة، أي إن الحركة أبدية لا نهاية لها.

وهكذا رأينا أن الحركة عند أرسطو أزلية أبدية، فواضح إذن أن الحركة لا يمكن أن توجد في وقت ما ولا توجد في وقت آخر، بل هي موجودة دائما^(٢).

هذه هي براهين أرسطو على أزلية الحركة وأبديتها، وحيث إن الحركة لا تكون بدون أجسام فالأجسام المتحركة بالحركة الأزلية الأبدية لا بد أن تكون كذلك أزلية أبدية، وحيث إن العالم ككل، يتحرك حركة أزلية أبدية، فلا بد أن يكون العالم أزليا أبديا.

٨- المقارنة بين أرسطو والكندي في مسألة قدم العالم وحلوله

تمهيد:

هذه المسألة هي إحدى المسائل الفلسفية الهامة التي يظهر فيها اختلاف الفكر اليوناني بوجه عام عن الفكر الإسلامي. وكما أشرنا من قبل، فقد كانت إحدى بديهيات الفلسفة اليونانية الأساسية " أنه لا شيء يمكن أن يأتي من لا شيء"^(١)، ولذلك كان رأي فلاسفة اليونان عموما أن العالم قديم... إما قديم بمادته وصورته كما هو الحال عند أرسطو، أو قديم بمادته حادث بشكله وصورته كما عند أفلاطون، بينما نجد الفكر الإسلامي بوجه عام يرفض

(١) يفهم عن كلام أرسطو أن معدم الحركة سيكون شيئا متحركا، وأن إعدام الحركة يكون عن طريق حركة أخرى.

(٢) Physica, (252a 3-4).

(١) Zeller: Outlines of the History of the Greek Philosophy, p. 147.

هذا المبدأ اليوناني، ويرى أن الإيجاد عن عدم أمر ممكن لله الخالق وحده^(١).

واختلاف رأي الكندي عن رأي أرسطو في هذه المسألة يندرج ضمن الاختلافات الرئيسية بين الفكر الفلسفي اليوناني والفكر الفلسفي الإسلامي، فأرسطو يقول بقدم العالم (أزليته) بينما الكندي من القائلين بحدوث العالم، كما أن أرسطو يقول بأبدية العالم بينما الكندي يقرر وجود نهاية لوجود العالم إذ إن له مدة مقسومة.

وقد سبق أن عرضنا أدلة أرسطو على قدم العالم وأبديته^(٢)، كما عرضنا أدلة الكندي^(٣) على حدوث العالم وتناهي إنيتته في الوجود، ولكن نكرر هنا ما سبق عرضه من آرائها، ولكننا سنقارن بينهما في نقط معينة، وهي متعلقة بمسألة "حدوث العالم وقدمه"^(٤)، وهذه هي النقاط التي سنقارن فيها:

أ- طريقة كل منهما في إثباته لرأيه في هذه المسألة.

ب- الأسس التي تعتمد عليها أدلة كل منهما.

ج- النتائج التي وصل إليها كل منهما، ومدى ارتباط هذه النتائج عند كل منهما بفلسفته العامة.

أ- طريقة كل منهما في إثباته لرأيه في هذه المسألة

ذكرنا عند عرض رأي أرسطو في هذه المسألة أن قوله بقدم العالم يعتبر نتيجة لقوله بأزلية وأبدية الهيولى والصورة، ونتيجة لقوله بأزلية الحركة وأبديتها، ولذلك فبراهينه على هذه الأمور تعتبر براهينه كذلك على قدم العالم.

وقول أرسطو بأزلية الهيولى والصورة وأبديتها يبينه على أزلية الحركة وأبديتها، لأن

(١) يرى أحد الباحثين (وهو حسام الألوسي) أن البحث الفلسفي في فكرة الخلق ظهر زمن الأمويين، ويعزى ذلك إلى أبي جعفر الباقر وجهم بن صفوان وجعفر الصادق، انظر كتابه الآتي (وهو رسالته في الدكتوراه).

The Problem of Creation in Islamic Thought, Begdad, 1968, P. 160 – 161.

(٢) انظر فيما سبق رأي أرسطو في قدم العالم..

(٣) انظر فيما سبق رأي الكندي في حدوث العالم..

(٤) انظر مقدمة الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده لنشرته لرسائل الكندي، بحثاً بعنوان: "حدوث العالم" حيث قارن فيه رأي أرسطو ورأي الكندي في هذه المسألة (رسائل الكندي، ج١، ص ٦٤ - ٧٥).

اليهودي" أساس كل تغير، فلا بد من افتراضها بالنسبة لكل تغير^(١) والتغير حركة، والحركة أزلية وأبدية.

أما إثبات أرسطو لأزلية الحركة فقد ساق عليه ثلاثة براهين، يعتمد إثباتان منهما على فكرة أن قبل كل تغير تغيرا^(٢)، فلو فرض الحدوث لكان قبله تغير، ولو فرضت حركة أولى لكان قبلها تغير.

وأما البرهان الثالث فيعتمد فيه على التلازم بين الحركة والزمان فما دام الزمان أزليا فالحركة الملازمة للزمان، أزلية.

أما إثبات أرسطو لأبدية الحركة فيعتمد فيها على فكرة تشبه فكرة براهينه على أزلية الحركة، وهي أن بعد كل تغير تغير، فلو فرض تغير أخير فإنه يوجد تغير بعد هذا التغير، ولذلك فلا يوجد تغير أخير أو حركة أخيرة، وكذلك أيضا الزمان، لأن الزمان أبدي فالحركة أبدية.

هذه هي معالم الطريق التي سلكها أرسطو في إثباته قدم العالم وأبديته، فلنر الآن طريق الكندي في إثباته حدوث العالم وتناهي إنيتته في الوجود..

لقد اعتمد الكندي في إثباته حدوث العالم وتناهي إنيتته في الوجود على النظر الطبيعي والرياضي.

فأثبت أولا عدم وجود كمية لا نهاية لها بالفعل، وجعل الإثبات نفسه إثباتا لتناهي جرم العالم بالفعل.

ثم بين ثانيا أن الزمان متناه من كلا طرفيه، وبين ثالثا أن الجرم مرتبط بالحركة، وأن جرم الكل وجد متحركا، فكونه (أو حدوثه)^(١) حركة.

ثم بين رابعا ضرورة تلازم الجسم والحركة والزمان معا في الوجود وأنه لا يسبق بعضها بعضا أبدا.

(١) عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص ١٣١.

(٢) انظر هذه البراهين على أزلية الحركة فيما سبق.

(٣) نحن نتحدث هنا عن حدوث العالم ويجب ألا يغيب عن بالنا أن حدوث العالم عند الكندي يمكن أن نسميه "حدوث إبداعي" في مقابل الحدوث بحسب رأي أفلاطون الذي وصفناه بأنه "حدوث صناعي".

وانتهى أخيراً من ذلك، إلى أن العالم متناهي إلا نية، أي إنه حادث، وأن له نهاية ينتهي عندها وجوده بعد انقضاء مقدته المقسومة.

وبتأمل طريق أرسطو وطريق الكندي في أدلتهم هنا، نلاحظ أن برهان الكندي عالج عدة مشاكل متصلة بالعالم من ضمنها الحركة والزمان وعلاقتها بالجسم، حتى انتهى أخيراً إلى إثبات حدوث العالم، بينما نجد أرسطو قد اعتمد فقط على مناقشة مسألة الحركة وربطها بالزمان، مما يجعلنا نحكم من الناحية الشكلية، حكماً أولياً، بأن طريق الكندي في إثباته أكثر تنظيماً، وأن هذه المشكلة كانت مشكلة رئيسية عند الكندي وهامة أكثر مما هي عند أرسطو.

ومن الفروق التي نلاحظها بين طريقة كل منهما، أنه بينما نجد أرسطو والكندي متفقان على أن العالم متناهي العظم، إلا أننا لا نجد عند أرسطو انتفاعاً بهذه النتيجة في بحثه لهذه المشكلة، بينما نجد الكندي يسخر نتيجة بحثه في التناهي واللاتناهي على نحو أساسي ورئيسي في هذه المشكلة، ويمكن اعتبار هذا الفرق من الفروق الهامة بين طريقة كل من أرسطو والكندي في البحث في مشكلة العالم، هذا بالإضافة إلى أن البحث الذي خصصه الكندي لإيضاح العلاقة بين الجرم والحركة والزمان، وبيان أن جرم العالم وجد متحركاً، لا نجده عند أرسطو^(١) في بحثه لهذه المسألة، على حين أنه واضح أن الكندي بحث هذه المسائل لاستخدام نتائجها في الوصول إلى نتيجة في بحثه لهذه المسألة، بينما نجد أن أرسطو، برغم تعرضه لمثل هذه المسائل، لا يستفيد منها كثيراً في بحثه هذا.

ب- الأسس التي تعتمد عليها براهين أرسطو والكندي ومناقشتها:

لو نظرنا إلى براهين أرسطو وحللناها لنستخلص منها الأفكار أو المبادئ الأساسية التي اعتمد عليها في هذه البراهين لوجدنا أن هذه الأفكار أو المبادئ تنحصر في القولين الآتيين:

الأول: إن قبل كل تغير تغيراً بلا نهاية وإن بعد كل تغير تغيراً بلا نهاية؛ والثاني أن

(١) بطبيعة الحال، ما دام أرسطو يعتقد بأزلية العالم وأزلية الحركة فلا مجال عنده للبحث في حالة العالم الأولى هل كان متحركاً أم غير متحرك.

قبل كل زمان زمانا بلا نهاية وأن بعد كل زمان زمان بلا نهاية^(١).
وعلى ذلك يمكن أن نعلق الحكم على صحة براهين أرسطو بالحكم على صحة هذين
المبدأين.

والآن هل هذين المبدأين صحيحان؟ نحن نعلم أن أرسطو لم يقبل تسلسل العلل إلى ما
لا نهاية، وبذلك أثبت وجود علة أولى أو علل أولى^(٢)، كما أنه أيضا في مسألة الحركة رفض
تسلسل المحركات والمتحركات إلى ما لا نهاية، واستنتج بناء على ذلك وجود محرك أول لا
يتحرك^(٣)، ومسألة وجود تغير قبل كل تغير مرتبطة ارتباطا وثيقا بمسألة المتحرك والمحرك،
فالحركة التي هي تغير ما تحتاج إلى متحرك ومحرك، وسلسلة المحركات والمتحركات لا تسير إلى
ما لا نهاية، فيلزم أن لا يكون التغير أو الحركة (الذي يستلزم محركات ومتحركات) سائرا إلى
ما لا نهاية إذ كل تغير يحتاج إلى محرك أو مؤثر للحركة، ويحتاج إلى متحرك أو متغير^(٤).
وعلى ذلك نرى أن مبدأ أرسطو الذي يرى فيه ضرورة وجود تغير قبل كل تغير مبدأ
يتعارض مع أفكار رئيسية عنده، وهي قوله بعدم إمكان التسلسل اللانهائي بالفعل سواء في
المحركات والمتحركات أو في العلل. على أن أرسطو حاول إثبات أنه قبل التغير الأول الذي

(١) هذه في رأي الباحث هي المبادئ الأساسية التي استند عليها أرسطو في براهينه.

(٢) انظر ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، نشرة بويج، ج١، دار المشرق، بيروت، ص ١٦.

Aristotle: Metaphysics, a, 994a 1-5

(٣) انظر إثبات أرسطو لضرورة وجود المحرك الأول في كتابه الطبيعة (٢٥٦ أ ٤ - ٢٥٨ ب ٨).

(٤) لقد انتقد البيروني رأي أرسطو في قدم العالم في رده على أجوبة ابن سينا (رده على جواب ابن سينا في المسألة الثانية)
ونسوق قول البيروني هنا لأهميته، وهو قوله مخاطبا ابن سينا "وأظنك أيها الحكيم لم تقف على كتابه (أي كتاب يحيى
النحوي) في الرد على برقلس في أن العالم سرمدي، ولا على كتابه فيما نظر فيه أرسطو، ولا على تفاسيره لكتب
أرسطو. وما أحدث هذا الاعتراض إلا مما يقدر من تناهي الحركات والأزمات ضرورة من جهة الأول، وأقر به أرسطو
عند بيانه امتناع وجود لا نهاية. وإن كان قد أعرض عما أورد في هذا اتباعا للهوى. وقولك إن أرسطو ليس يعني
بقوله: العالم لا بدوله أنه لا فاعل له، قول ليس له محمول، فإنه إذا لم يكن للأفعال أول لم يمكن أن يتوهم أن للعالم
فاعلا. وإن كان مذهب أرسطو أن للعالم بدوا فاعليا لا زمانيا فما له وذكر الفرقة وشهاداتهم على أن تغير الصفات لا
يوجب تغيرا في الذات.

(أبو ريجان بيروني وابن سينا - الأسئلة والأجوبة، حققها وقدم لها بالفارسية والإنجليزية سيد حسين نصر، ومهدي
محقق، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، رقم ٩، ص ٥٢).

وهذا نقد وجيه لمذهب أرسطو في قدم العالم يشير إلى تناقض آراء أرسطو وتعارض قوله بالقدم مع قوله بوجود محرك أول.

يمكن افتراضه إذا اعتبرنا الحركة حادثة لا بد أن يكون هناك تغير سابق عليه، لأن هذا التغير الأول سيكون في رأيه من السكون إلى الحركة، والسكون هو عدم الحركة^(١) فلا بد أن يكون قبل السكون حركة فهو هنا يفترض مسبقاً قدم الحركة وقدم العالم إذ السكون سكون الجسم المتحرك.

أما برهان الكندي على حدوث العالم فيمكن استخلاص الأفكار الأساسية التي يستند عليها دون مشقة كبيرة وهي:

١- أنه لا يمكن أن توجد كمية لا نهاية لها بالفعل.

٢- أن الزمان كمية وهو متناه بالفعل.

٣- أن الجسم والحركة والزمان متلازمة معا لا يسبق بعضها بعض في الوجود.

وهنا أيضاً يمكن القول إن الحكم بصحة برهان الكندي على حدوث العالم مرتبط بالحكم على صحة هذه المبادئ.

الواقع أن فكرة عدم وجود اللانهائي بالفعل هي مبدأ أساسي في تفلسف الكندي بوجه عام، وقد استخدم الكندي هذا المبدأ في إيضاح حقيقة عدد من المسائل التي بحثها، منها هذه المسألة التي نحن بصدد حلها (أي حدوث العالم).

وقد برهن الكندي على هذه المسألة ببرهان رياضي الصورة^(١) نرى أنه برهان صحيح في ضوء الأسس الرياضية الحديثة والمنهج الرياضي الحديث، كما تقدم القول في تعليقنا على هذا البرهان فيما سبق.

وأما المبدأ الثاني وهو تنامي الزمان فقد اعتمد فيه على المبدأ الأول وهو عدم تحقق اللانهائي بالفعل، فالزمان اللانهائي في عدد فصوله لا يمكن أن يُقطع، وما دما في زمان معلوم، فإن الزمان الماضي لن يكون آتياً من لا نهاية، وبالتالي فهو حادث^(٢)؛ وكذلك فالزمان متناه من آخره، لأن مجموع ما يخرج من الزمان مهما كان مقداره فهو متناه، وهذا يتفق مع القول بعدم

(١) انظر فيما سبق براهين أرسطو على أزلية الحركة وخاصة هذه النقطة.

(١) انظر برهانه هذا بصورته الرياضية فيما سبق.

(٢) انظر براهين الكندي على تنامي الزمان فيما سبق.

تحقق اللانهائي بالفعل.

أما المبدأ الثالث وهو تلازم الجسم والحركة والزمان معا في الوجود^(١) فهو أيضا من أهم المبادئ التي تركز عليها فلسفة الكندي، وبرغم ما يوجد من تشابه ظاهر بين أرسطو والكندي في هذه النقطة، فإن رأي الكندي يظل متميزا عن رأي أرسطو في تأكيده لهذه الحقيقة واهتمامه بإثباتها، واستنتاجه ما يلزم عنها من نتائج. فقد استخدم الكندي هذه الحقيقة في تصوره لحقيقة العالم وحالته الأولى، على نحو يختلف عما عند أرسطو، فأدى إلى نتائج مخالفة تماما لما وصل إليه أرسطو.

والحق أن الكندي في رأيه هذا كان قريبا جدا من الآراء الحديثة في العلم، التي لا تنظر إلى الجسم ككتلة مادية فقط، بل تعامله على أنه كتلة مادية متحركة بحركة وسرعة نسبيتين، ولها زمانها الخاص الذي يختلف عن أزمنة الأجسام الأخرى، وهو ما وضحته النظرية النسبية حديثا على يد آينشتين.

وهكذا نجد أن الأسس التي اعتمد عليها الكندي غير التي اعتمد عليها أرسطو، هذا بالإضافة إلى ما يمكن أن يقال هنا - تبعا لذلك - بشكل عام من أن الاعتماد على أسس ومبادئ سليمة يؤدي - إذا ما سلكنا طريقا سليما في البحث - إلى نتائج سليمة، بينما الاعتماد على أسس غير سليمة لا يمكن أن يؤدي إلى نتائج سليمة إذا جانبنا التعسف.

ج- نتائج بحث كل من أرسطو والكندي ومدى ارتباطها عند كل منهما بفلسفته العامة.
إن ما وصل إليه أرسطو هو أن العالم أزلي أبدي في مادته وصورته، وما وصل إليه الكندي في بحثه يخالف ذلك تماما، وهو أن العالم ليس أزليا بل هو حادث، وأنه متناهي الإنية أي متناهي الوجود.

وسنحاول أن نرى مدى ارتباط هذه النتائج عند كل من الفيلسوفين بفلسفته بوجه عام.
لقد أشرنا آنفا إلى أن رأي أرسطو في قدم العالم كان نتيجة لقوله بأزلية الحركة وأبديتها، وبأزلية الهيولى والصورة وأبديتها، ووضحنا أن قوله هذين يعتمدان على فكرتين: وجود تغير

(١) انظر بحثه هذه المسألة فيما سبق.

قبل كل تغير وبعده، ووجود زمان قبل كل زمان وبعده، أي إنه يعتمد على إمكان التسلسل اللانهائي في الحركات وفي الزمان، وبيننا أن هذا يتعارض مع مبدأ أساسي هام عنده وهو عدم إمكان التسلسل اللانهائي في العلل أو الحركات أو المتحركات، وهذا المبدأ نفسه هو الأساس الذي استند عليه أرسطو في رأيه في إمكان قيام علم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى لأن الوقوف عند علة أولى أمر ضروري، وكذلك نجد هذا المبدأ هو الأساس الذي استند عليه في إثبات وجود المحرك الأول الذي لا يتحرك واستنتاج روحانيته، أو تجرده عن المادة، ولا شك أن أرسطو كان أكثر توفيقاً في بحثه لهاتين المسألتين منه في بحثه في مسألة أزلية الحركة وأبديتها، ومسألة قدم العالم.

ونستطيع أن نقول إن أرسطو في رأيه هذا وهو قدم العالم لم يكن متمشياً مع المبادئ الأساسية التي استندت عليها فلسفته بوجه عام.

لقد افترض أرسطو في براهينه لإثبات أزلية الحركة حدوث الأشياء كأحد الاحتمالات الممكنة، بل هو تلوح أمامه فكرة الحدوث المطلق^(١)، لكنه لم يتمسك بهذه الفكرة ورفضها، لأنه لا يتصور حدوثاً من لا شيء، وقد أشرنا سابقاً^(٢) إلى أن هذه الفكرة كانت إحدى بديهيات الفلسفة اليونانية، فكان أرسطو في استنتاجه لقدم العالم متمشياً مع هذه البديهية المفترضة.

لكن هذه الفكرة التي كانت أشبه بالمبدأ البديهي في الفلسفة اليونانية تتعارض مع مبدأ رئيسي في فلسفة أرسطو وهو عدم إمكان التسلسل اللانهائي — كما أشرنا آنفاً.

الواقع أن تمسك أرسطو بالبديهية المفترضة، نقصد القول بأنه لا شيء يحدث من لا شيء. وتحليله عن المبدأ الرئيسي في فلسفته، وهو عدم إمكان التسلسل اللانهائي، أدى به إلى القول بقدم العالم وأبديته، وحتى رأيه في أزلية الزمان الذي اعتمد فيه على مفهوم "الآن"^(٣) الذي اعتبره نهاية للزمان وبداية للزمان الآتي، لا يلزم منه أبداً النتيجة التي وصل إليها أرسطو، وهي أن الزمان لا نهاية له في الماضي ومن جهة المستقبل، ذلك أنه قال بهذه النتيجة حتى لا

(١) محمد عبدالحادي أبو ريده، رسائل الكندي، ج١، المقدمة، ص ٦٥.

(٢) انظر فيما سبق.

(٣) انظر برهان أرسطو هذا فيما سبق.

يكون هناك "آن" أول أو أخير، فيكون هذا "الآن" بداية فقط أو نهاية فقط لزمان واحد، ولا شك أن للوهم والخيال هنا دورا كبيرا، وهذا الوهم ناشيء عن تصويره الزمان كالخط الهندسي و "الآن" كالنقطة الهندسية، وبذلك فنحن لا نستطيع أن نعد الخط الهندسي إلى ما لا نهاية بالفعل وإنما فقط بالوهم والخيال، وكذلك حال الزمان بناء على تصور أرسطو له الذي يُشَبَّهه أرسطو بالخط الهندسي، لا يمكن أن نتصوره لا نهائيا بالفعل إلا بالوهم، إذ فيه من الاستحالة مثل ما في تصور الخط الهندسي اللانهائي بالفعل.

أما الكندي فقد كان فيما وصل إليه، أكثر من أرسطو انسجاما مع مبادئ فلسفته العامة التي قررها، فعند الكندي، كما عند أرسطو نجد رفضا لإمكان التسلسل اللانهائي بالفعل، والمبادئ التي اعتمد عليها الكندي في بحثه هنا، متفقة وغير متعارضة مع هذا المبدأ الأساسي (أي عدم إمكان التسلسل النهائي)، فرأيه في تنامي الزمان منسجم تماما مع هذا المبدأ ويعتمد عليه، فالاعتقاد بهذا المبدأ يستلزم أن لا يكون هناك سلسلة أخرى لا نهائية بالفعل. وهكذا فالرأي المنسجم مع هذا المبدأ هو القائل بتناهي الزمان وتناهي الحركة وهذا هو رأي الكندي.

وقد ربط الكندي الزمان والحركة والجرم معا في الوجود وجعل الزمان محمولا في الجرم، فقدم بهذه الفكرة - التي ساق لإثباتها البراهين - سندا جديدا لإثبات تنامي الزمان ومن ثم حدوث العالم، وكان في هذه الفكرة منسجما مع مبادئه العامة وأهمها إبطال التسلسل اللانهائي بالفعل، وإبطال وجود كمية لا نهائية بالفعل، هذا بالإضافة إلى أن الكندي في هذا الرأي (أقصد ربط الزمان والحركة والجرم معا في الوجود) كان موقفا إلى حد كبير حيث إن هذا الرأي قد أثبتته العلم الحديث بوسائله العلمية^(١).

ولاشك أن الكندي قال بترابط الحركة والزمان والجرم معا في الوجود ليتجنب القول بقدم العالم ويؤكد رأيه في حدوث العالم، ثم ليوضح كيفية هذا الحدوث، لأن إثبات حدوث العالم لا يعطي الصورة الكافية للحالة الأولى للعالم، فأفلاطون مثلا من القائلين بحدوث العالم ولكنه حدوث صناعي، أي إن العالم وجد أو صنع من مادة سابقة على وجوده لكنها كانت مادة لا متعينة وليس هذا هو رأي الكندي، ولذلك وضَّح الحدوث بأنه "إبداع" أو "حدوث إبداعي"

(١) انظر تعليقنا على هذه المسألة فيما سبق.

بمعنى أن العالم وجد عن عدم في مادته وصورته تماما، وكما قلنا فقد ساعد ربط الكندي الزمان والحركة بالجرم في توضيح كيفية هذا الإحداث، فالعالم وجد عن عدم دفعة واحدة كجرم مادي، وفي نفس اللحظة ظهرت معه في الوجود الحركة والزمان، وهكذا فللزمان بداية وللحركة بداية، وهذه البداية هي نفس اللحظة الزمانية التي ظهر فيها العالم إلى الوجود.

هذا الرأي لا وجود له عند أرسطو، فلم يكن أرسطو بحاجة لتوضيح الحالة الأولى للعالم وكيفية الحدوث الأول، لأنه رفض وجود حالة أولى أو حدوث أول أو حركة أولى، وقد كان في ذلك متمشيا مع ما استقر في أساس تفكيره - أعني المبدأ الذي يقول بأنه لا شيء يحدث من لا شيء - أكثر مما كان متمشيا مع المبادئ التي أقام عليها فلسفته العامة كما أشرنا وأعني هنا المبدأ الذي يقرر عدم إمكان التسلسل اللانهائي، بينما نجد أن الكندي كان متمشيا ومنسجما مع ما استقر في أساس تفكيره وهو فكرة الخلق عن لا شيء سابق، ولكنه كان في نفس الوقت أكثر حرصا من أرسطو في أن لا يتناقض مع مبادئ فلسفته بشكل عام، وحرصه هذا دفعه للقول - فيما نرى - بما قاله عن ترابط الحركة والزمان والجرم وتوضيحه لمعنى الإبداع، مما جعله يرسم صورة واضحة للحالة الأولى للعالم^(١) منسجمة مع مبادئ العلم الطبيعي عنده، ومبادئ فلسفته الميتافيزيقية.

(١) انظر فيما يلي الكلام عن الحالة الأولى للعالم.

الفصل الرابع

العلّة الأولى للعالم

"فكن كذلك، كان الله لك ظهيرا، أيها الصورة المحمودة والجوهر النفيس، يتضح لك أن الله جلّ ثناؤه، هو الإنيّة الحق، والتي لم تكن ليس، ولا تكون ليسا أبدا، لم يزل ولا يزال أيّس أبدا، وأنه هو الحي الواحد الذي لا يتكثّر بته، وأنه هو العلة الأولى التي لا علة لها، الفاعلة التي لا فاعل لها، والمتمة التي لا تتم لها، والمؤيس الكل عن ليس، والمصير بعضه لبعض أسبابا وعللا.

من كتاب الكندي:

في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد

رسائل الكندي الفلسفية، ج ١ ، ص ٢١٥

الفصل الرابع العلّة الأولى للعالم

العلّة الأولى مبدعة فاعلة متممة الكل غير متحركة
(الرسائل، ج ١، ص ١٦٥)

إن البحث عن علّة لهذا العالم، بحسب آراء الكندي، هو بحث عن حقيقة هذا العالم، لأننا
لسنا نجد مطلوباتنا من الحق بغير علّة^(١)، وكل وجود ذي إنّيّة فله حقيقة، وهذا العالم ذو إنّيّة، فله
إذن حقيقة، ولا يمكن أن نتبين حقيقة العالم، على الوجه التام، إلا إذا تبينا حقيقة علّته، "لأننا إنما
نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً، إذا نحن أحطنا بعلم علّته"^(٢)، على الوجه التام.

لكن، ما السبيل إلى الإحاطة بعلم علّة هذا العالم؟

إن الإجابة عن هذا السؤال، بحسب ما حاوله الكندي بالفعل، هي البحث في العالم
وتحديد عناصره الأساسية^(٣) وخصائصها، والبحث في الموجودات في هذا العالم (سواء كان
إدراكنا لوجودها بالحس أم بالعقل) بشكل كلي لمعرفة طبائعها، ثم من نتائج هذه الأبحاث
الكلية، نستنتج ما يلزم عنها من نتائج جديدة، معتمدين في ذلك على قوانين العقل، وعلى عدد
من المبادئ الأساسية التي يمكن أن نعتبرها مقدمات و"أوائل" لمباحثه الكلية هذه.

وهذا بالفعل ما قام به الكندي، وهو ما سنحاول عرضه فيما يلي على صورة مباحث،
وقد تظهر لنا هذه المباحث متفرقة لا صلة بين موضوعاتها، ذلك أن كلا منها يعالج موضوعاً
يختلف عن موضوع الآخر، لكننا نرى أن بينها علاقة تجمع تفرقها فهي جميعاً تهدف إلى غاية
واحدة قصد إليها صاحبها، كانت نصب عينيه في كل ما بحثه، ووجهت سير كل هذه الأبحاث
نحوها لتلتقي عندها، هذه الغاية هي العلّة الأولى للعالم وجميع الموجودات.

وفيما يلي عرض لنتائج المباحث التي قام بها الكندي في سبيل الوصول إلى إثبات

(١) رسائل الكندي، ج ١، كتابه في الفلسفة الأولى، ص ٩٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠١.

(٣) وهذه العناصر هي الجرم والمكان والزمان والحركة.

وجود العلة الأولى والمعرفة بطبيعتها:

- ١ - أن العالم حادث، وأن له محدثا واحدا لا كثرة فيه البتة^(١)، وقد سبق عرض هذه المسألة منفصلا لأهميتها.
- ٢ - أنه لا بد من وجود "واحد حقيقي" غير الأشياء التي يقال عليها^(٢) "الواحد"، أفادها ما فيها من وحدة، لأن هذه الأشياء فيها كثرة أيضا، فوحدتها عرضية لا ذاتية، فهي بالضرورة مستفادة من "الواحد الحقيقي".
- ٣ - أن جميع الأشياء في العالم، فيها الوحدة والكثرة متشاركتان معا منذ بدء كونهما، أي إن كل شيء لا بد فيه وحدة وكثرة معا^(٣).
- ٤ - أن اشتراك الوحدة والكثرة في جميع الموجودات كان بعلة ولم يكن بالبخت أو الاتفاق، وأن هذه العلة بالضرورة، واحدة فقط لا كثرة معها بجهة من الجهات^(٤) وخارجة عن الأشياء ومباينة لها، وهذه العلة التي هي "الواحد الحق"، هي أيضا العلة الأولى للعالم، لأنها علة اشتراك الوحدة والكثرة في كل موجود.
- ٥ - التمييز بين الواحد الحق والواحد بالجواز بتحديد الصفات الإيجابية والسلبية للواحد الحق، وهذا المبحث ضروري لأن لفظ الواحد يطلق بمعاني كثيرة على الموجودات، فلا بد من التمييز بين ما يقال عليه واحد بالمعنى الحقيقي وما يقال عليه واحدا بالجواز، وهذا التمييز في حقيقته، كما هو عند الكندي، تفريق بين هذا العالم وما فيه من موجودات من جهة، وبين علته من جهة أخرى، فهو إذن بحث في طبيعة العلة الأولى، ومحاولة للتعرف على حقيقتها بقدر الإمكان.

(١) انظر فيما سبق: المبحث الذي عنوانه "حدوث العالم".

(٢) انظر فيما يلي: المبحث الذي عنوانه "العالم والواحد".

(٣) انظر فيما يلي: المبحث الذي عنوانه "العالم وحدة وكثرة".

(٤) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٤٣.

المبحث الأول: العالم والواحد عند الكندي

وصلنا مع الكندي في الفصل السابق إلى أن العالم حادث، وأنه لا بد له من محدث بالضرورة، وأن هذا المحدث لا بد أن يكون واحدا بالضرورة أيضا، ومن هنا كان طبيعيا للكندي، بعد أن وصل إلى هذا الحد، أن يبحث في الواحد وما هي الأنواع التي يقال عليها وفي نوع هذا القول: أهو حقيقي أم غير حقيقي^(١)؟ وذلك بقصد التعرف على محدث هذا العالم، الذي أثبت ضرورة وجوده وضرورة كونه واحدا.

ويجب أن نعترف بأن في أساس التفكير والتفلسف الميتافيزيقي عند الكندي التوحيد الخالص^(٢) لعلّة هذا العالم ومبدئه، لكنه يجب أيضا أن لا يفوتنا أن نقرر ما نجده عنده من بحث عقلي منظم مترابط، يسير فيه الكندي من مبحث إلى آخر سيرا منطقيا سليما إلى حد بعيد، ويستنتج النتائج من مقدماتها، وهو أمر واضح من مضمون الأبحاث التي عالجها في رسائله الفلسفية بوجه عام، ورسائله في الفلسفة الأولى بوجه خاص، وهو ما حرصنا، في بحثنا عن رأيه في العالم، على أن نعرضه بشكله المنطقي المتسلسل تسلسلا طبيعيا، كما كان الكندي حريصا على ذلك، إذ كان يشير في نهاية وبداية مباحثه الجزئية، وفي بحثه عن العلّة الأولى للعالم، إلى أنه يسير سيرا منطقيا طبيعيا، فيضع المقدمات اللازمة للدخول في البحث ويتبعها "بما يتلوها تلوًا طبيعيا، ومن ذلك قوله:

"فإذ قدمنا ما يجب تقديمه في صدر كتابنا، فلتل ذلك بما يتلوه تلوًا طبيعيا^(٣) وقوله: "وإذ قد تبين ذلك فنقول...."^(٤)، وقوله: "فلنكمل هذا الفن ولتتلوه بما يتلو ذلك تلوًا طبيعيا بتأييد ذي القدرة التامة...."^(٥).

(١) إن في ذهن الكندي مفهوما للواحد الحق على أساسه استنتج ما استنتجه عن الأشياء وطباعها من حيث الوحدة والكثرة، وأنها ليس فيها واحد على الحقيقة، وهذا المفهوم هو أن الواحد الحق يجب أن يكون وحدة محض فقط، لا شيء غير الوحدة ولا يتكرر بأي جهة من الجهات، واحدا مرسلًا وحدته هي هويته، وسيأتي تفصيل ذلك فيما يلي.

(٢) المصدر السابق.

(٣) رسائل الكندي، ج١، ص ١٠٦.

(٤) المصدر السابق، ج١، ص ١٢٤.

(٥) المصدر السابق، ص ١٦٢.

وسنبدا الآن بذكر الأنواع التي يقال عليها الواحد، ثم نبين بعد ذلك نوع هذا القول:
أهو على الحقيقة أم بالتواطىء؟

يقدم الكندي لبحثه هذا، كتوطئة ومدخل، بحثا قصيرا مختصرا عن الألفاظ والمعاني،
فيقسم الألفاظ إلى: ما له معنى، وما لا معنى له، ثم يذكر أن مطلوب الفلسفة فيما له معنى،
وأن ما له معنى يقسم إلى كلي وجزئي، وأنه في بحثه هنا، كمتفلسف، يبحث في المعاني الكلية،
لأن هذه المعاني يمكن أن يحاط بعلم حقائقها^(١)، ويقسمها إلى الكليات الخمس المعروفة: الجنس
والنوع (ويسميه الصورة) والفصل والخاصة والعرض العام.

ثم يذكر في النهاية أن ما له معنى من الألفاظ هو: إما أن يكون جنسا وإما صورة (نوعا)
وإما شخصا وإما فصلا وإما خاصة وإما عارضا عاما... وإما كلاً وإما جزءا وإما مجتمعا وإما
متفرقا^(٢)، بعد ذكر هذه المعاني الكلية وهذه الاصطلاحات التي سيستخدمها في بحثه فيما يلي،
ينتقل الكندي إلى ذكر:

- الأنواع التي يقال عليها الواحد:

يذكر الكندي أن لفظ "الواحد" يقال على أنواع شتى فهو بوجه عام يقال "على كل متصل
وعلى ما لم يقبل الكثرة"^(٣)، كما يقال أيضا "على كل واحد من المقولات والكائن من المقولات بأنه
جنس، وبأنه نوع، وبأنه شخص"^(٤)، وبأنه فصل وبأنه خاصة وبأنه عرض عام وبأنه كل^(٥)، وبأنه

(١) رسائل الكندي، ج١، ص ١٢٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٦.

(٣) المصدر السابق، ص ١٢٦.

(٤) الشخص عند الكندي إما أن يكون طبعيا كالحيوان أو النبات أو صناعيا كالبيت وما شابه ذلك، والشخص هو شيء
فردى أي هو واحد من جهة الوضع.

انظر: رسائل الكندي، ج١، ص ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨.

(٥) الكل عند الكندي: يقال على المشتبه الأجزاء كالماء، وعلى غير المشتبه الأجزاء، أي كالبدن المكون من لحم وعظم ودم.
رسائل الكندي، ج١، ص ١٢٨.

جزء^(١) وبأنه جميع^(٢) وبأنه بعض^(٣).

والمقول عنده هو "كل ما أدركه الحس وأحاط بمائته العقل"^(٤)، فالمقولات - كما يفهم من كلام الكندي في الفلسفة الأولى - تشمل كل موجود، سواء كان وجوده يدرك بالحس أم يدرك بالعقل، كما تشمل الصفات والمعاني الكلية المختلفة، باستثناء الواحد الحق الذي هو الله تعالى، فهو ليس أيا من المقولات (باصطلاح الكندي).

- طبيعة الوحدة فيما يقال عليه الواحد:

ذكرنا آنفا الأنواع التي يقال عليها الواحد، وهنا نريد أن نتبين طبيعة الوحدة في هذه الأنواع التي قلنا إن الواحد يقال عليها، إذ كل شيء يقال عليه "واحد" ففيه "وحدة". وهذه الوحدة إما أن تكون ذاتية في الشيء (أي جوهرية) أو تكون فيه عرضية، والوحدة الذاتية هي الوحدة الحقيقية لأن "الذاتي" ما هو مقوم ذات الشيء وهو الذي بوجوده قوام كون الشيء وثباته، وبعدمه انتقاض الشيء وفساده، كالحياة التي بها قوام الحي وثباته^(٥)، وأما الوحدة التي ليست ذاتية للشيء (أي العارضة)، فهي وحدة غير حقيقية، لأنها وحدة تابعة للشيء القائمة فيه، ولأن "العارض للشيء لا من ذاته، فالعارض للشيء من غيره، فالعارض إذن في المعروض فيه مستفاد من غيره"^(١).

(١) الجزء عند الكندي: يقال على ما عدا الكل قسمه بأقدار متساوية، أي إن الجزء هو ما كانت نسبته من الكل معروفة.

انظر: رسائل الكندي، ج١، ص ١٢٨.

(٢) الجميع، عند الكندي، فلا يقال على المشتبه الأجزاء، فلا يقال جميع الماء، لأن الجميع أيضا يقال على جميع مختلفات بعرض، أو أن تكون موحدة بمعنى ما، وكل واحد منها قائم بطباعه غير الآخر فيقع عليها اسم المجموعة. رسائل الكندي، ج١، ص ١٢٧ وبلغت الانتباه هنا أن المعنى الذي حدده الكندي للفظ Set التي تترجم مجموعة إذ هي في هذه النظرية تعني: عدة أشياء مجتمعة تشترك في صفة ما، حتى ولو كانت هذه الصفة مجرد اجتماعها معا، دون الاهتمام بالشكل أو الطريقة التي تترتب به هذه الأشياء (أو عناصر المجموعة).

(٣) البعض، عند الكندي، يقال على ما لم يعد الكل قسمه بأقدار ليست متساوية، رسائل الكندي، ج١، ص ١٢٨، فالبعض هو أي مقدار كان أقل من الكل بدون تحديد، فإذا تحدد وعرفت نسبته إلى الكل اعتبر جزءاً لا بعضاً.

(٤) رسائل الكندي، ج١، ص ١٣٢.

(٥) المصدر السابق، ص ١٢٥.

(١) المصدر السابق، ص ١٣٢.

والآن ما هي يا ترى طبيعة الوحدة في الأنواع التي يقال عليها الواحد؟
سيبين لنا الكندي، فيما يلي، أن الوحدة في كل نوع من الأنواع التي يقال عليها الواحد،
ليست حقيقية، بل هي وحدة عارضة، وبالتالي فهي أثر في المعروض فيه، والأثر لا بد أن يكون
من مؤثر، لأن الأثر والمؤثر من المضافات، وعلى ذلك فلا بد أن تكون الوحدة في كل هذه
الأنواع أثرا من مؤثر اضطرارا^(١).

والكندي يعالج هذه الأنواع واحدا واحدا ليستتج في كل مرة أن الوحدة في كل نوع
منها ليست حقيقية وإنما هي وحدة عارضة.
وفيما يلي بيان ببحثه هذا:

١ - الجنس: "هو في كل واحد من أنواعه فهو مقول على كل واحد من أنواعه قولا متواطئا"^(٢)،
وهو "مقول على كثيرين مختلفين بالنوع المنبئ عن مائة الشيء فهو كثير"^(٣).
ولذلك فالوحدة الموجودة فيه "ليست بحقيقية فهي إذن بنوع عرضي، والعارض
للشيء من غيره...."^(٤).

٢ - النوع: "هو في كل من أشخاصه فهو مقول على كل واحد منها قولا متواطئا"^(٥)، وهو
كالجنس مقول على كثيرين مختلفين بالأشخاص، ولأنه ذو أشخاص فهو كثير، وهو كذلك
مركب من جنس وفصل "كنوع الإنسان الذي هو مركب من حيّ ومن ناطق ومن ميت"^(٦)،
فالنوع إذن كثير من جهة أشخاصه ومن جهة تركيبه، ولذلك فالوحدة التي له إنما هي
بالوضع من جهة لا ذاتية^(١)، فهي ليست وحدة حقيقية وإنما هي فيه بنوع عرضي.

(١) رسائل الكندي، ص ١٣٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٨.

(٣) المصدر السابق، ص ١٢٨.

(٤) المصدر السابق، ص ١٢٩.

(٥) المصدر السابق، ص ١٢٨.

(٦) المصدر السابق، ص ١٢٩.

(١) المصدر السابق، ص ١٢٦.

٣- الشخص: هو "واحد من جهة الوضع"^(١)، والشخص عند الكندي متصل، ولذلك فهو منقسم، فهو إذن ليس واحدا بالذات "إذ الوحدة الشخصية مفارقة للشخص"^(٢)، وبما أن الوحدة في الشخص مفارقة له فهو غير واحد بالذات فوحده ليست حقيقية بل عرضية.

٤- الفصل: هو المقول على كثير مختلفين بالنوع منبئ عن إنية الشيء"^(٣)، فهو "يميز بين الأشياء كالناطق الذي يفصل بعض الحي عن بعض"^(٤)، والوحدة في الفصل ليست حقيقية بل بنوع عرضي، لأنه يقال على كل واحد من أشخاص الأنواع، "فهو كثير من جهة الأنواع والأشخاص التي تقال عليها تلك الأنواع"^(٥).

٥- الخاصة: "وتكون في نوع واحد منفردا به خاصا كالضحك في الإنسان"^(٦)، ولكنها تقال 'على نوع واحد وعلى كل واحد من أشخاصه منبئة عن إنية الشيء"^(٧)، ولذلك فهي كثير لوجودها في أشخاص كثيرة، فالوحدة فيها ليست حقيقية بل هي بنوع عرضي.

٦- العرض العام: ويكون موجودا "في أشياء كثيرة عاما لها، كالبياض الذي يطلق على كل ما هو أبيض"^(٨)، ولذلك فهو كثير لأنه موجود في أشخاص كثيرة، والعرض العام قد يكون كمية أو كيفية، فالوحدة فيه إذن ليست بحقيقية، فهي بنوع عرضي.

٧- الكل: "يقال على المشتبه الأجزاء"^(١)، كالماء ويقال على الأشياء "اللاتي ليست بمشتبهة الأجزاء"^(٢)

(١) رسائل الكندي، ج١، ص ١٢٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٤) أبو ريده، مقدمة رسائل الكندي الفلسفية، ج١، ص ٩٠.

(٥) المصدر السابق، ص ١٢٩.

(٦) مقدمة الرسائل، ص ٩٠.

(٧) رسائل الكندي، ج١، ص ١٣٠، هكذا في الأصل والأغلب أنها: آية.

(٨) مقدمة الرسائل، ج١، ص ٩٠.

(١) رسائل الكندي، ج١، ص ١٢٧.

(٢) نفس المصدر.

كالبدن المركب من عظم ولحم ودم، فالكل "كثير لأنه ذو أقسام كثيرة"^(١)، حيث إن الكل ذو أبعاد، لأنه إن قيل على أشياء كثيرة مجتمعة فواضح أنها أبعاد له، وإن قيل على شيء واحد فله أبعاد أيضاً، وهكذا، ولأن فيه الكثرة، فوحدة ليست حقيقية وإنما هي بنوع عرضي.

٨- الجزء: الجزء نوعان: (أ) نوع جوهري وهو إما أن يكون متشابه الأجزاء كالماء أو مختلفاً كالبدن، وكل جزء، سواء كان من المتشابه أم المختلف فقابل للتجزئة^(٢). (ب) نوع عرضي: وهو ما كان محمولاً في الجزء الجوهري، كالطول والعرض والعمق في اللحم والعظم: فالعرضي إذن منقسم بانقسام الجوهري^(٣).

وإذن فالجزء بنوعيه، ذو أجزاء^(٤)، فهو كثير، فالوحدة فيه عرضية لا حقيقية.

٩- الجميع: الجميع "يقال على أشياء كثيرة مجتمعة"^(١)، ولذلك فهو كثير، والوحدة فيه ليست وحدة حقيقية بل هي وحدة عارضة.

١٠- البعض: "يقال على ما لم يعد الكل فقسمه بأقدار غير متساوية"^(٢)، والكندي لم يناقش

(١) رسائل الكندي، ص ١٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣١.

(٣) نفس المصدر.

(٤) نلاحظ من كلام الكندي هنا أنه من القائلين بالاتصال قولاً واضحاً واعياً، فالجزء عنده ينقسم، وجزء الجزء ينقسم باستمرار، ولذلك فلا يوجد عنده أجزاء لا تتجزأ.

ومعروف أن هذه المسألة كانت من المشاكل الشائعة في عصره عند المتكلمين والفلاسفة عموماً، ومن مطالعة فهارس مؤلفاته نجد أنه ألف رسالة في الرد على القائلين بجزء لا يتجزأ وعنوانها هو: كتاب رسالته في بطلان قول من زعم أن جزءاً لا يتجزأ (انظر فهرس مكارثي، ص ٣٠).

ونستطيع أن نستنتج مما بين أيدينا من رسائله أنه إنما أنكر القول بالجزء الذي لا يتجزأ، حتى لا يجعل شيئاً مما في هذا العالم يتصف بصفة ما من صفات الوحدة الحقيقية التي لا توجد - كما يعتقد الكندي - في هذا الكون أو في أي شيء من موجوداته، ذلك أن القول بجزء لا يتجزأ معناه أن شيئاً، وهو هذا الجزء الذي لا يتجزأ، له صفة جوهرية لذاته من صفات الوحدة الحقيقية، وهذا مما يخل بالتنزيه التام الذي جعله الكندي للوحدة الحقيقية (أو الواحد الحق)، في عدم مشابهتها لأي من الموجودات في هذا الكون شبيهاً حقيقياً.

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٣١.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٨.

مسألة الوحدة فيه، ونرى أن الحالة فيه حال الجزء إذ كلاهما أقل من الكل.

١١- المتصل: وهو نوعان: متصل طبيعي ومتصل صناعي أو عرضي "وكل واحد منهما ذو أجزاء"^(١) فهو كثير، فالييت مثلا متصل: اتصاله الطبيعي، شكله واتصاله العرضي اجتماع ما ركب فيه، وعلى ذلك فالوحدة في المتصل ليست حقيقية بل هي بنوع عرضي.

١٢- يقال الواحد على أشياء لم تذكر فيما سبق، ويمكن إرجاعها إلى واحدة منها. فمثلا الميل يعتبر جزءا للفرسخ، ويعتبر كلا للغلوات^(٢)، فهو كثير لأنه كل ولأنه جزء، فالوحدة فيه ليست حقيقية بل عارضة.

- إثبات وجود الواحد الحق:

مما تقدم ظهر لنا أن الواحد لا يقال على شيء من المقولات، في الحقيقة، وأن الوحدة فيها كلها بنوع عرضي لا ذاتي، ويستنتج الكندي من هذا أن هذه الوحدة العرضية الموجودة في كل ما يقال عليه "الواحد" مستفادة من مفيد أفادها هذه الوحدة، وأنه لا بد أن يكون هناك "وحدة حق"، الوحدة لها ذاتية لا عرضية.

ويعتمد في استنتاج هذه القضية على فكرتين هما:

- ١- أن الصفة العارضة للشيء لا تعرض، أولا يستفيدا من ذاته، بل من غيره.
 - ٢- أن كل صفة أو شيء كان في شيء آخر عرضيا فهو في شيء آخر ذاتي ضرورة.
- وإثبات الكندي لوجود الوحدة الحق كالاتي:

الوحدة في الأشياء التي يقال عليها "واحد"، وحدة عرضية، والعارض للشيء لا يكون من ذاته، فلا بد أن يكون من غيره، وإذن فالوحدة في هذه الأشياء عارضة لها من غيرها، أي هي مستفادة من غيرها، ولذلك فهي أثر في المعروض فيه، والأثر والمؤثر من المضاف^(١).
فالوحدة إذن في هذه الأنواع كلها مستفادة من شيء آخر غيرها، وهي أثر فيها من

(١) رسائل الكندي، ص ١٣١.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص ١٣١. والغلوات جمع غلوة، وهي مقياس للمسافات مختلف في تقديرها.

(١) المصدر السابق، ص ١٣٢.

مؤثر خارج عنها.

وبما أن كل شيء كان في شيء آخر عرضاً، فهو في شيء آخر ذاتي^(١)، فالوحدة الحقيقية موجودة لشيء ما وجوداً ذاتياً، وهذا الشيء هو الواحد الحق الموجود اضطراراً. وبما أن الوحدة في كل الأنواع السابقة (والتي تمثل بشكل كلي جميع الموجودات في هذا العالم)، عارضة ومستفادة من مؤثر، فلا بد أن تكون هذه الوحدة العارضة مستفادة لها من الواحد الحق الذي له الوحدة بالذات.

المبحث الثاني: العالم وحدة وكثرة

لا يكتفي الكندي بما استنتجه في بحثه السابق آنفاً من إثبات وجود واحد حق أفاد جميع الموجودات ما فيها من وحدة، هي لها بنوع عرضي لا ذاتي، كما سبق أن بينا، وإنما نراه يعرض لنا بحثاً آخر يبحث فيه طبائع الموجودات بشكل كلي من حيث اتصافها بالوحدة أو الكثرة أو بالوحدة والكثرة معاً، فيصل في النهاية إلى أن العالم وكل ما فيه من موجودات هو وحدة وكثرة متشاركتان معاً.

وبعد أن يصل إلى هذه النتيجة، ينتقل إلى بحث مسألة أخرى متممة للبحث، وهي عن السبب في مشاركة الوحدة والكثرة في كل موجودات وأشياء العالم: هل هو البخت أو الصدفة، أم هناك علة ما؟ وينتهي من بحثه هذا إلى إثبات وجود علة لهذا التشارك، وإلى أن هذه العلة خارجة عن الأشياء، وأنها واحدة لا كثرة معها بجهة من الجهات، أي هي "واحد حق" أو "وحدة حقيقية".

ثم يحاول بعد ذلك تحديد بعض صفات هذه العلة، فيستنتج بعض صفات لها، كما سنرى فيما يلي:

١- طباع الموجودات في العالم وحدة وكثرة معاً:

يصل الكندي إلى هذه النتيجة، (التي عبّر عنها العنوان)، بعد بحث عقلي طويل، يشعر فيه القارئ لأول وهلة بالملل لكثرة البراهين التي أوردها للوصول إلى نفس النتيجة، وقد وصف

(١) رسائل الكندي الفلسفية، ج١، ص ١٣٢.

الأستاذ أبو ريذة كلام الكندي هنا بقوله: "وهو يتكلم (أي الكندي) في هذا الشأن كلاماً طويلاً فيه أيضاً تكراراً ممل"^(١)، وقد نقل هذا الوصف عن أستاذنا عدد من الباحثين بعد ذلك، كميزة من مميزات أسلوب الكندي.

ولكن هذا الكثير من البراهين والتطويل في البحث له ما يبرره، إذا عرفنا قصد الكندي وغايته، فهو أولاً يعرض لنا براهين مختلفة، وأحدها عن الآخر، في مضمونها، وكل منها يعالج ناحية عامة مما عليه الموجودات في هذا العالم، ويصل في كل مرة إلى النتيجة نفسها وهي أن العالم وموجوداته ليست وحدة فقط، وليست كثرة فقط، وإنما هي وحدة وكثرة معاً، وذلك كله ليمهّد السبيل إلى غايته في بحثه، وهي إثبات أن علّة هذا العالم واحدة لها الوحدة على الحقيقة، وأنه لا يوجد بينها وبين أي شيء موجود في هذا الكون، سواء أدركنا وجوده عن طريق الحواس أو بالعقل وحده، أي شبه حقيقي.

وإذ وضح أماننا هدف البحث وغايته، فإننا لن ننكر على الكندي ما وصفه به أستاذنا، وما تابعه من الباحثين في هذا الوصف، من التطويل والتكرار الممل.

وقد وضحنا هذه النقطة، قبل البدء بعرض بحثه هذا، أمام القارئ حتى يكون على بيّنة من غاية الكندي في بحثه، والتي تبرّد له في نظرنا هذا التطويل.

يبدأ الكندي بحثه بذكر الاحتمالات الممكنة لما عليه طباع الموجودات في هذا العالم بشكل كلي من حيث الوحدة والكثرة، ثم يناقش كل واحد من هذه الاحتمالات، فيبطلها جميعاً ما عدا واحداً منها، هو الذي يمثل ما عليه طباع المقولات على الوجه التام.

يبدأ الكندي بحثه بقوله:

"لا تخلو طباع كل مقول فيما عليه المقول، أعني كل ما أدركه الحس وأحاط بمأثيته العقل، من أن يكون"^(١)، (أي الموجودات الحسية والعقلية) أحد هذه الاحتمالات الخمسة^(٢):

(١) أن تكون طباع المقولات كثرة فقط.

(١) الأستاذ أبو ريذة، رسائل الكندي، المقدمة، ص ٩١.

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٣٢.

(٢) حرصنا في هذا البحث هنا، وفي المباحث التالية، على عرض آراء الكندي معبرة عما قصده وأراد إليه، وإن كان عرضنا يميل إلى التوضيح والتبويب والتقسيم بوضوح أكثر مما عند الكندي، دون المساس بآرائه وجوهرها.

(٢) أن تكون طباع المقولات وحدة فقط.

(٣) أن تكون بعض المقولات (الموجودات) وحدة فقط.

(٤) أن تكون طباع بعض المقولات كثرة فقط.

(٥) أن تكون طباع المقولات (الموجودات) وحدة وكثرة معا^(١).

أولاً: أبطال أن تكون طباع المقولات كثرة فقط:

يقدم لنا الكندي عدة براهين لإثبات ذلك:

(١) إن كان كل شيء (أو مقول) كثرة فقط، فإنه يجب أن لا تشترك الأشياء في حال واحدة، لكن الاشتراك في حال واحدة أو معنى واحد موجود، فالوحدة إذن، موجودة مع الكثرة، وقد فرضت أولاً غير موجودة، فهي موجودة لا موجودة، وهذا خلف؛ فالوحدة لا بد أن تكون موجودة مع الكثرة^(٢).

(٢) إن كانت كثرة فقط فليس إذن هناك ما يخالفها (وخلافها الوحدة) وإن لم يكن ما يخالف الكثرة فهي إذن متفقة، والاتفاق اشتراك في حال واحدة. فإذاً هناك وحدة، وقد فرضت غير موجودة. وهذا خلف. فالوحدة إذن موجودة مع الكثرة^(٣).

(٣) إذا كانت كثرة فقط فهذه الأشياء يجب أن تكون لا متشابهة، لأن الأشياء المتشابهة لها شيء واحد يعمها، ولكنها متشابهة في أنها ليس فيها وحدة، فهي إذن متشابهة لا متشابهة، وهذا خلف، فيجب أن تكون وحدة أيضاً مع الكثرة^(٤).

(٤) القول بأن الموجودات كثرة فقط، يستلزم أن تكون الحركة والسكون في آن واحد معاً، وبيان ذلك ما يلي:

إن كانت كثرة فقط، فسيكون هناك حالات كثيرة، لا حالة واحدة فقط، أي ليس هناك حالة واحدة، وما دام لا يوجد حال واحدة، فهناك إذن حركة، لأن السكون هو البقاء على

(١) رسائل الكندي، ج١، ص ١٣٢-١٣٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٣.

(٣) المصدر السابق، ص ١٣٣.

(٤) المصدر السابق، ص ١٣٣.

حال واحدة، وما لم يكن ساكنا كان متحركا.

وكذلك إن كانت كثرة فقط، لزم أن يكون هناك سكون، لأن الحركة تبدل إما بمكان وإما بكم وإما بكيف وإما بجوهر، وكل تبدل فهو إلى غير، وغير الكثرة الوحدة^(١)، فإذا لم يكن وحدة بنة، فلا تبدل للكثرة، فهي إذن ساكنة.

وقد قلنا إنه يلزم من الكثرة الحركة، وأثبتنا أيضا أنه يلزم منها في نفس الوقت السكون، وهذا خلف لا يمكن؛ وإذن فالوحدة موجودة مع الكثرة^(٢).

(٥) إن كانت كثرة فقط، فإما إن تكون ذات أشخاص أو ليست ذات أشخاص التبة، فإن كانت ذات أشخاص؛ فإما أن تكون الأشخاص آحادا أو تنقسم إلى آحاد، وإذا لم تكن لا آحادا ولا تنقسم إلى آحاد فهي كثرة بلا نهاية، ولكن الكثرة بلا نهاية مستحيلة^(٣)، فإذا أشخاص الكثرة آحاد اضطرارا، فالوحدة موجودة.

وإن كانت الكثرة ليست ذات أشخاص فهي ليست كثيرة لأن الكثرة أشخاص مجتمعة، فهي لا كثرة وهي كثرة معا، وهذا خلف، فالوحدة إذن موجودة^(٤).

(٦) إن كانت الموجودات كثرة فقط بلا وحدة، فإنه سيكون كل شخص من أشخاص هذه الكثرة غير محدود، لأن تحديد الشيء هو أن يقع معنى واحدا عليه، فالتحديد يقتضي الوحدة. فإن لم يكن في الكثرة واحد، فإنه لا يوجد فيها شيء محدود لكن أشخاص الكثرة محدودة، فهي محدودة لا محدودة، وهذا خلف. فالوحدة موجودة^(١).

(٧) إذا كانت كثرة فقط بلا وحدة، كانت الكثرة غير قابلة للعد، وذلك لأن العدد كثرة مركبة من آحاد، وتفاضل بعض الكثرة على بعض بآحاد^(٢)، فإذا لم يكن آحاد لم يكن عدد، وعليه فإذا

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٣٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٤.

(٣) يورد الكندي عند هذا الموضع برهانا مختصرا جدا لإثبات أن ما لا نهاية بالفعل مستحيل، وهو اختصار لبرهانه الذي تقدم إيراده مفصلا فيما سبق.

(٤) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٣٤.

(١) المصدر السابق، ص ١٣٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٥.

كانت الكثرة بلا آحاد كانت غير معدودة، لأن الآحاد هي التي تعدها.
لكن الكثرة معدودة، فالكثرة إذن فيها آحاد ضرورة، وقد فرضنا أنه آحاد فيها فهذا
خلف، فالآحاد إذن موجودة^(١).

٨) إن كانت كثرة بلا وحدة، لم تكن معرفة، يجب أن تكون في النفس مجال واحدة، فهي رُسم
المعروف في نفس العارف بمجال واحدة، لأنها إن لم تكن بمجال واحدة تتحد بها نفس العارف ورسم
المعروف فلا معرفة^(٢)، لكن المعرفة موجودة، فالحال الواحد إذن موجودة فالوحدة موجودة^(٣).
٩) إن كانت كثرة فقط بلا وحدة فكل مقول (أي كل موجود حسي أو عقلي) إما أن يكون
شيئاً أو لا شيئاً، فإن كان شيئاً فهو واحد، فالوحدة موجودة، وإن لم يكن شيئاً فليس هو إذن
كثرة ولا يتألف منه كثرة، وقد فرض أنه كثرة وهذا تناقض، وإذن فلا بد أن تكون الوحدة
موجودة^(٤).

في هذه البراهين التسعة، التي عالج فيها جانباً مما يقال على الموجودات من صفات
وأحوال بشكل كلي، بين لنا الكندي أن القول بأن الموجودات ليست إلا كثرة فقط، قول يؤدي
إلى التناقض، لأنه يستلزم (في كل برهان) أن توجد الوحدة التي فرضناها غير موجودة.
وهكذا خلاص الكندي في جميع براهينه إلى ضرورة الوحدة في الموجودات، وإلى إبطال أن
تكون طباع الموجودات كثرة فقط.

ثانياً: إبطال أن تكون طباع المقولات وحدة فقط:

يقدم لنا الكندي هنا عدداً من البراهين، مفترضا في كل منها أن طباع الموجودات وحدة
فقط، ثم يظهر في كل برهان تناقض هذا القول وضرورة وجود الكثرة:
١ - إن كانت الموجودات وحدة بلا كثرة، لم تكن مضادة وغيرية، والمضادة والغيرية أقلها

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٣٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٥.

(٣) المصدر السابق، ص ١٣٥.

(٤) المصدر السابق، ص ١٣٦.

- إثنان، والإثنان كثرة. وبما أن المضادة موجودة فلا بد أن تكون الكثرة موجودة^(١).
- ٢- إن كانت وحدة بلا كثرة، فلن يوجد إثنان، لأن الاستثناء يكون لواحد أو أكثر من جملة هي أكثر من المستثنى، وبما أن الاستثناء موجود فالكثرة موجودة ضرورة^(٢).
- ٣- إن كانت وحدة بلا كثرة، فلن يكون تباين، لأن التباين أقله إثنان وهما كثرة، وبما أن التباين موجود، فالكثرة موجودة^(٣).
- ٤- إن كانت وحدة بلا كثرة، فلن يكون في الموجودات اتفاق ولا اختلاف، ولا اتصال ولا افتراق، لأن أقل ما يلزم لكل هذه إثنان، وهما كثرة، وهذه الطباع كلها موجودة، فالكثرة لا محالة موجودة^(٤).
- ٥- إن كانت وحدة بلا كثرة، فلا ابتداء ولا توسط ولا آخر، لأن ذلك كله لا يكون إلا في ذي أجزاء، والواحد لا ابتداء ولا وسط ولا آخر له، لكن هذه الأمور كلها موجودة، فإذا ذو الأجزاء موجود وهو كثرة، فالكثرة موجودة^(٥).
- ٦- إن كانت وحدة بلا كثرة، فلن توجد أشكال، لأن الأشكال مركبة إما من خطوط مستقيمة أو منحنية ومن زوايا، ففي الشكل إذن كثرة، وبما أن الشكل موجود فالكثرة موجودة^(٦).
- ٧- إن كانت وحدة فقط بلا كثرة، فستكون الموجودات "لا متحركة ولا ساكنة"^(٧): فأما الحركة فهي انتقال إلى غير، وهذا الغير: "إما مكان وإما كم وإما كيف وإما جوهر"^(٨)، فالغير مع ما هو مغير له كثرة، وإذن؛ إن كانت وحدة فقط فلن تكون حركة، لكن الحركة موجودة، فالكثرة إذن موجودة.

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٣٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٦، ١٣٧.

(٣) المصدر السابق، ص ١٣٧.

(٤) المصدر السابق، ص ١٣٧.

(٥) المصدر السابق، ص ١٣٧، ١٣٨.

(٦) المصدر السابق، ص ١٣٨.

(٧) المصدر السابق، ص ١٣٨.

(٨) المصدر السابق، ص ١٣٨. وهذا الكلام يوضح أنواع الحركة الأربعة، عند الكندي وهي: الحركة المكانية، حركة الربو والاضمحلال، حركة الاستحالة، وحركة الكون والفساد.

وأما السكون فإن يستلزم وجود الكثرة وذلك:

١- لأن السكون هو ثبات الساكن في مكانه، والمكان يستلزم الكثرة، وذلك:

أ- لأن المكان يوجب المتمكن والمكان غير المتمكن فهنا كثرة.

ب- وأيضا في المكان فيه كثرة لأنه علو وسفل وأمام ووراء ويمين وشمال وهذه كثرة.

٢- الساكن يمكن أن يكون بسكون، "بعض أجزائه في بعض"^(١)، والأجزاء أكثر من الجزء، وهذا كثرة.

٣- السكون نقيض الحركة - عند الكندي - وأنواع الحركة هي: المكانية والربو والاضمحلال والاستحالة، والكون والفساد، فالساكن لا متحرك حركة مكانية ولا راب لا مضمحل ولا مستحيل ولا كائن ولا فاسد، وهذه كلها موضوع ومحمول: "موضوع محمول عليه النفي لأشياء محدودة"^(٢)، وهذه الأشياء كثرة.

فإذن؛ إذا كان سكون كانت كثرة، وإن لم تكن كثرة لم يكن سكون ولم تكن حركة - كما أثبتنا آنفا-، لكن الحركة والسكون موجودان، فالكثرة موجودة اضطرارا.

٨- إذا كانت وحدة فقط بلا كثرة، لم يكن جزء ولا كل: فالكل جامع لأجزائه، وأقلها إثنتان وهما كثرة، والجزء يتبع الكل لأن الجزء والكل من المضافات، فإذا لم يكن كل لم يكن جزء، فالكل والجزء كثرة، فإذا لم تكن كثرة لم يكن كل ولا جزء، لكن الكل والجزء موجودان، فالكثرة إذن موجودة^(١).

وأيضا إذا لم يكن جزء لم يكن كل، وبالتالي لم يكن هناك شيء (لأن الشيء إما كل أو جزء)، أي لن يكون هناك "لا محسوس ولا معقول ولا وحدة في محسوس ولا معقول بته"^(٢)، وقد فرضنا أن الوحدة موجودة، فالوحدة إذن موجودة لا موجودة وهذا خلف فيجب أن تكون كثرة.

وهكذا، وصلنا في كل البراهين الثمانية السابقة، إلى نتيجة واحدة، وهي أنه لا يمكن أن يكون في الأشياء (المحسوسة والمعقولة) وحدة بلا كثرة، وأنه لا بد أن تكون الكثرة مع الوحدة.

(١) رسائل الكندي، ج١، ص ١٣٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٩.

(١) المصدر السابق، ص ١٣٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤١.

كل الأشياء فيها وحدة وكثرة متشاركة معا:

وصلنا في بحثنا هنا إلى إثبات أن:

١- أن الموجودات ليست كثرة فقط بل لابد أن يكون فيها وحدة.

٢- وأن الموجودات ليست وحدة فقط بل لابد أن يكون فيها كثرة.

ومن هاتين النتيجةين نستخلص أن طباع الموجودات وحدة وكثرة.

ويأتي السؤال الآن، عن الوحدة والكثرة: هل هما في الأشياء متبايتتين، بمعنى أن بعضها وحدة وبعضها الآخر كثرة، أم هي في الأشياء متشاركة، بمعنى أن كل شيء فهو وحدة وكثرة معا؟^(١) ذلك أن الوحدة والكثرة في الأشياء، لا تخلو أن تكون إحداهما مباينة للأخرى أو مشاركة لها.

وسنكمل فيما يلي مناقشة بقية الاحتمالات الخمسة، لما يمكن أن تكون عليه طباع المقولات من حيث الوحدة والكثرة (والتي ذكرناها في بداية البحث)، حيث في هذه المناقشة الإجابة عن السؤال المطروح هنا:

ثالثا: إبطال أن تكون بعض الأشياء وحدة فقط

إن كانت الوحدة والكثرة في الأشياء التي أثبتناها آنفا متباينين فإن سيكون بعض الأشياء وحدة فقط (وسيكون البعض الآخر في هذا الفرض إما كثرة أو وحدة وكثرة معا)، ولكنه مستحيل أن يكون بعض الأشياء وحدة فقط لأنه يلزم في هذا البعض الاستحالات التي قلناها في مناقشة احتمال كون الأشياء وحدة فقط بلا كثرة^(١). وعلى ذلك فليس بعض الأشياء وحدة فقط.

رابعا: إبطال أن تكون بعض الأشياء كثرة فقط

وأیضا، إن كانت الوحدة والكثرة في الأشياء متباينة، فإنه سيكون بعض الأشياء كثرة

(١) رسائل الكندي، ج١، ص ١٤٠، ١٤١.

(١) المصدر السابق، ج١، ص ١٤١.

فقط (وسيكون البعض الآخر في هذا الفرض، إما وحدة أو كثرة ووحدة معا)^(١)، ولكنه مستحيل أن تكون بعض الأشياء كثرة فقط، لأنه يلزم في هذا البعض الاستحالات التي قلناها عند مناقشة الاحتمال الثاني وهو كون الأشياء كثرة فقط بلا وحدة. وعلى ذلك فليس بعض الأشياء كثرة فقط^(٢).

خامسا: ضرورة أن تكون الأشياء وحدة وكثرة متشاركة معا:

ذكرنا في بداية هذا البحث الاحتمالات الخمسة الممكنة لما يمكن أن تكون عليه طباع المقولات، ثم بدأنا بمناقشة هذه الاحتمالات، فأثبتنا بطلان الاحتمالات الأربعة الأولى منها- كما مر آنفا-، وحيث إن طباع المقولات لا تخلو أن تكون واحدا من هذه الخمسة، فلذلك لم يبق إلا أن يكون هذا الاحتمال هو ما عليه طباع المقولات بالفعل، وهو:

أن تكون الوحدة والكثرة في الأشياء، معا على سبيل المشاركة لا على سبيل التباين أي إن كل موجود (وجودا حسيا أم عقليا)، في هذا العالم، فيه الوحدة وفيه الكثرة معا، وإن كل ما فيه كثرة منها ففيه وحدة، وكل ما فيه وحدة منها ففيه كثرة مشاركة لها^(٣).

وهذه النتيجة هي ما كانت تشير إليه كل البراهين السابقة التي أوردناها في مناقشة الاحتمالين الأول والثاني، من جملة الاحتمالات الخمسة.

٢- علة اشتراك الوحدة والكثرة معا في الأشياء:

انتهينا في البحث السابق إلى أن طبيعة الأشياء من حيث الوحدة والكثرة، هي أنها وحدة وكثرة متشاركتان معا.

والسؤال، الذي أثاره الكندي بعد أن وصل إلى هذه النتيجة هو: هل لتشارك الوحدة والكثرة في الأشياء علة، أم أن هذا التشارك تم بالصدفة أو الاتفاق، أي بلا علة؟ يجيب الكندي على ذلك بطريقته التي تتكرر كثيرا في أبحاثه، وهي أن يذكر جميع

(١) كلام الكندي حول الاحتمالين الثالث والرابع فيه تداخل من حيث العرض، وقد حرصنا في عرضنا هنا على الوضوح مع الدقة في عرض أفكار الكندي.

(٢) رسائل الكندي، ج١، ص ١٤١.

(٣) المصدر السابق، ص ١٤١.

الاحتمالات الممكنة لهذه المسألة، ثم يناقش هذه الاحتمالات واحدا واحدا، حتى يثبت له أحدها ثبوتا ضروريا بفضل إظهار تناقض كل الاحتمالات الأخرى.

وهنا، يذكر لنا الكندي أن اشتراك الوحدة والكثرة معا لا يخلو أن يكون:

أما بالبخت أو الاتفاق (أي بلا علة)، وإذا أضفنا إلى هذا أن الوحدة والكثرة، إما أن تكونا متبايتين ثم اشتركتا بعد ذلك، أو أن تكونا متشاركتين معا منذ بدء كونهما. فإننا نحصل على الاحتمالات الأربعة الآتية، ونحن في صدد هذا البحث عن سبب اشتراك الوحدة والكثرة وهي:

١- أن تكون الوحدة والكثرة متبايتين، ثم اشتركتا بالبخت.

٢- أن تكون الوحدة والكثرة متبايتين، ثم اشتركتا بعلة.

٣- أن تكون الوحدة والكثرة معا منذ بدء كونها وتم ذلك بالبخت.

٤- أن تكون الوحدة والكثرة معا منذ بدء كونهما وتم ذلك بعلة^(١).

أما الاحتمالان الأولان فهما مستحيلان، لأنه غير ممكن أن تكون وحدة فقط، وكثرة فقط، كل منهما مباينة للأخرى، لما أثبتناه في البحث السابق من الاستحالات التي تنتج عن القول بأن الأشياء وحدة فقط، أو أنها كثرة فقط، وما رأيناه أيضا من أن القول بالوحدة يستلزم الكثرة وأن القول بالكثرة يستلزم الوحدة.

وإذن فوجود الوحدة والكثرة متبايتين مستحيل، ولا بد أن تكونا معا متشاركتين منذ بدء كونهما^(١).

ولكن، في هذه الحالة، إما أن تشاركهما معا تم بالبخت (وهو الاحتمال رقم ٣)، أو تم بعلة (وهو الاحتمال رقم ٤).

أما أن يكون تشاركهما تم بالبخت والاتفاق فمستحيل أيضا، ذلك أن تشاركهما بالبخت يعني أن كلا منهما كان مباينا للآخر قبل التشارك، وقد أثبتنا أن الوحدة والكثرة متشاركتان معا منذ بدء كونهما، وأنهما لا يمكن أن تكونا متبايتان، وإذن فالاحتمال الثالث

(١) انظر صفحة ١٤١، رسائل الكندي، ج١ وقد حاولنا عرض رأي الكندي هنا بصورة أقرب منالاً مما عرضه.

(١) انظر: (صفحة ١٤١، رسائل الكندي، ج١).

مستحيل أيضاً^(١).

وعلى ذلك فلا يبقى سوى الاحتمال الأخير، وهو أن كون الوحدة والكثرة متشاركتين معا منذ بدء كونهما بعلة، إذ الوحدة والكثرة - كما ذكرنا - لا يخلو أن تكونا من الاحتمالات الأربعة المذكورة آنفاً.

- طبيعة علة اشتراك الوحدة والكثرة:

بعد أن أثبتنا ضرورة وجود علة لاشتراك الوحدة والكثرة في الأشياء، سنبحث في طبيعة هذه العلة: هل هذه العلة من ذات الموجودات (التي طباعها وحدة وكثرة معا)، أم أنها خارجة عن الأشياء ومن غير ذاتها؟

سيثبت لنا الكندي أن علة اشتراك الوحدة والكثرة ليست من ذاتهما، على مبدأ يقرره في أبحاثه: وهو أن العلة أقدم من المعلول وسابقة عليه بالذات^(٢).
وأما برهانه على ذلك فهو كالآتي: هذه العلة، التي أثبت وجودها، لاشتراك الوحدة والكثرة معا:

١. إما أن تكون من ذات الوحدة والكثرة المتشاركتين معا.

٢. وإما أن تكون خارجة بائنة عنهما^(٣).

أما أن تكون علة اشتراك الوحدة والكثرة من ذات الوحدة والكثرة فمستحيل، لأن العلة دائماً قبل المعلول بالذات، فإن كانت علة اشتراك الوحدة والكثرة من ذاتهما كانت هذه العلة بعض ذاتها، فيكون إذن بعض الذات أقدم من باقيها، وهو ممتنع^(٢).

وأيضاً، إن كان علة اشتراك الوحدة والكثرة من ذاتهما فيكون الاشتراك علة من الذات، أي يكون علة اشتراك الوحدة والكثرة، وحدة وكثرة، ويخرج هذا بلا نهاية^(٣)، لأن علة اشتراك الوحدة والكثرة - كما أثبتنا آنفاً - خارجة عن الوحدة والكثرة، ولا نهاية في مجال العلل ممتنع.

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٤١.

(٢) انظر رسالة الكندي في الفلسفة الأولى، رسائل الكندي، ج ١، ص ١٠١.

(٣) المصدر السابق، ص ١٤١.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤١.

(٣) المصدر السابق، ص ١٤٢.

فليست إذن علة اشتراك الوحدة والكثرة من ذاتهما، وإذن فهي علة خارجة عنهما مباينة لهما.

وسنرى هنا بعض صفات هذه العلة التي وصلنا إلى إثبات أنها خارجة عن الموجودات والأشياء:

١. هذه العلة ستكون أرفع وأشرف منهما وأقدم^(١)، (أي أشرف وأقدم من الوحدة والكثرة الموجودة في الأشياء)، وذلك لأن العلة قبل المعلول بالذات، والعلة أشرف من المعلول^(٢) (كما ذكر في مقدمة الفلسفة الأولى)^(٣).

٢. هذه العلة ليست مشاركة لهما (أي للوحدة والكثرة)، لأن المشاركة تحتاج إلى علة خارجة عن المشتركات - كما أثبتنا -، ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية وهو ممتنع^(١).

٣. يجب أن تكون هذه العلة غير مجانسة لهما (الوحدة والكثرة) أي ليست، هي وهما معا، واقعيتين في جنس واحد، لأنهما لو كانتا كذلك لما كان شيء منها أقدم من شيء آخر، ولكن العلة أقدم من المعلول بالذات، فليست علة اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة، في جنس^(٢).

٤. ويتبع ما سبق أن لا تكون هذه العلة معهما (الوحدة والكثرة) في شبه واحد، لأن الأشياء المتشابهة يجمعها جنس واحد.

٥. هذه العلة واحدة فقط: وذلك لأنها لا تخلو من أن تكون: كثرة فقط، أو وحدة فقط، أو واحدة وكثيرة معا، فإن كانت العلة كثرة ووحدة معا فيكون علة الكثرة والوحدة هو الكثرة والوحدة، أي يكون الشيء علة ذاته، وهذا قد أثبت بطلانه فيما تقدم، وأما إن

(١) رسائل الكندي، ج١، ص ١٤٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٢.

(٣) المصدر السابق، ص ١٠١.

(١) المصدر السابق، ص ١٤٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٢.

كانت العلة كثيرة ففيها الوحدة، لأن الكثرة إنما هي جماع أوحاد^(١)، فهي إذن كثرة ووحدة، ويصبح الشيء في هذه الحالة، علة ذاته، وهو ممتنع كما تقدم.

وإذن لا يبقى سوى أن تكون هذه العلة واحدة فقط لا كثرة معها بجهة من الجهات، وهذه - كما سنفصل فيما يلي - هي الوحدة الحقيقية أو الواحد الحق.

المبحث الثالث: الواحد الحق والواحد بالمجاز

تمهيد:

في هذا المبحث سنتعرف على صفات الواحد الحق، مع محاولة التمييز بينه وبين ما يقال "واحد" بالمجاز.

وقد أظهرت الأبحاث الكلية^(١) - التي تعرضنا لها آنفاً - في الموجودات وطباعها ضرورة القول بوجود الواحد الحق، على أنه تجدر الإشارة إلى نقطة هامة فيما يتعلق بالواحد الحق، وهي أن الكندي في أبحاثه الكلية المشار إليها كان عنده عدة مفاهيم يمكن اعتبارها مبادئ فلسفته الميتافيزيقية، ومنها مفهوم "الواحد الحق"، فمنذ بداية أبحاثه هذه نلمح وجود هذا المفهوم حيث اعتمد عليه في استنتاج ما وصل إليه في أبحاثه السابقة من ضرورة وجود "الواحد الحق". أما مفهوم "الواحد الحق" عند الكندي، فهو أنه الواحد الذي يكون "وحدة محض" ولا شيء غير وحدة، لا كثرة فيه البتة بجهة من الجهات، ولا ينقسم بأي نوع من أنواع الانقسام.

لكن يحق لنا أن نسأل هنا السؤال الآتي - ما دام عند الكندي مفهوم للواحد الحق فما الذي تضيفه أبحاثه العويصة التي قدمها وبخاصة فيما يتعلق بمفهوم الواحد الحق؟

الواقع أن مفهوم الواحد الحق يكفي لتحديده من حيث هويته فقط، لكن هذا المفهوم ليس دليلاً على وجوده، كما لا يبين علاقة هذا الواحد الحق - إن كان موجوداً - بالعالم وجميع ما فيه من موجودات مختلفة، ولذلك كان لا بد من البحث في العالم وما فيه من موجودات

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٤٣.

(١) نعتي "بالأبحاث الكلية" الأبحاث التي لا تختص بوجود معين من الموجودات وإنما الأبحاث التي تعالج الموجودات بشكل عام من حيث هي أسماء كلية، تقال على أشياء كثيرة بينها أوجه شبهة، وما يلزم هذه الموجودات من حيث دلالتها الكلية أي من حيث هي أسماء كلية.

تدركها الحواس أو موجودات يحيط بها العقل ويدركها، لنرى إن كان فيه واحد حق، أو كما أثبت الكندي، إن وجود هذا العالم وما فيه وما له من طباع يستلزم وجود الواحد الحق كما كان لا بد من البحث في علاقة الواحد الحق بالعالم، بما فيه من موجودات، وطبيعة هذه العلاقة إن وجدت.

ولذلك كان ضروريا لمعرفة الواحد الحق، أن نعرف الأنواع التي يقال عليها الواحد وتحليل هذا القول بتمييز الواحد الحقيقي من الواحد غير الحقيقي (أو الواحد بالمجاز)، وهذا يوضح لنا إدخاله تحت بحث الواحد الحق والواحد بالمجاز، بحثه لمسألة الواحد .. هل هو من الأعداد؟، وبحثه في مسألة إطلاق الصفات الكمية (وهي العظيم والصغير والطويل والقصير والكثير والقليل)، هل يكون بالمعنى المرسل أو بالإضافة^(١) - كما سنرى بعد قليل.

فهذه الأبحاث هي التي مكنتنا من تمييز الواحد الحق عن غيره مما يقال عليه واحد، وفي معرفة عدد من صفاته التي لا يتضمنها مفهومه، وإن كان معظمها صفات تنزيهية، أي صفات سلبية لما عليه الموجودات من صفات وطباع، وبرغم أنها صفات سلبية إلا أنها تجلى لنا مفهوم الواحد الحق إلى أقصى حد مستطاع.

وهكذا - كما سنرى في هذا البحث - يصل الكندي إلى التوحيد الخالص لعلة هذا العالم الذي هو الواحد الحق، ويلتقي ببحثه الفلسفي العقلي الخالص، مع الدين الإسلامي في أهم قضية فيه، وهي قضية التوحيد الخالص لله، التي تعتبر جوهر الدين الإسلامي.

والكندي في بحثه هذا لم يستشهد بنصوص دينية - برغم أنه يعالج مشكلة هي جوهر الدين الإسلامي - حتى إنه لم يذكر اسم الله في بحثه هذا إلا عند نهايته بقوله "... الواحد الحق جل وتعالى عن صفات الملحين..."^(١)، وإن كان في مواضع أخرى من رسائله يذكر اسم الله واصفا إياه بالواحد الحق والفاعل الحق والمبدع والقوي ... وغير ذلك مما يليق بذات الله. وعلى كل حال، فإن بحث الكندي في الواحد الحق والواحد بالمجاز يمكن أن نعتبره

(١) هذه الأبحاث وإن كانت يمكن النظر إليها كأبحاث منفصلة لها غاياتها في ذاتها، إلا أنها عند الكندي تعتبر جزءا في بحث

أهم منهما، وإن غايتها ليست في ذاتها، بل في اعتبار أن نتائجها خطوات في الطريق الموصل إلى المعرفة بالعلّة الأولى.

(١) رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص ١٦٢.

تفسيرا عقليا فلسفيا للآية الكريمة التي تصف الله بأنه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» [الشورى: ١١] فقد عبّر الكندي في بحثه هذا - تقريباً - عن كل ما تتضمنه هذه العبارة من معنى.

وفيما يلي سنذكر صفات الواحد الحق التي توصل إليها الكندي، وغالبتيها - كما أشرنا - صفات سلبية تنزيهية، وفيما يلي هذه الصفات:

١. الواحد الحق ليس أيًا من المقولات (أي الموجودات التي تدرك بالحوس أو بالعقل) أو ما يلحق بالمقولات من الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض العام والكل والجزء والجميع^(١) وذلك لأن أيًا من المقولات أو ما يلحقها فيه كثرة - كما مر في بحث سابق^(٢) والواحد الحق ليس فيه كثرة بجهة من الجهات.
٢. الواحد الحق ليس كمية ولا تلحقه الكمية وذلك لأن كل كمية أو ذي كمية يقبل الزيادة والنقص، والذي يقبل النقص منقسم، والمنقسم متكرر، والواحد الحق لا كثرة فيه البتة^(١).
٣. الواحد الحق لا يقال بالإضافة إلى غيره، بل يقال قولاً مرسلًا فهو "واحد مرسل"^(٢) لأنه ليس له جنس ولا كمية.

ولإثبات ذلك يدخل الكندي في بحث حول إطلاق ما يدل على الكمية: العظيم والصغير والطويل والقصير والكثير والقليل، ليثبت أن هذه الصفات لا يقال أي منها قولاً مرسلًا، وإنما تقال بالإضافة أي منسوبة إلى شيء آخر من جنسها، فالعظيم هو كذلك بالنسبة لما هو أصغر منه، والقليل هو كذلك بالنسبة لما هو أكثر منه وهكذا، ولا وجود لعظيم لا أعظم منه لا بالفعل ولا بالقوة أي لا وجود لعظيم مرسل، وكذلك سائر الصفات الأخرى.

ولإثبات الكندي عدم وجود عظيم مرسل، هام عنده، لأنه سيتيج عنه إن كل الموجودات في هذا الكون (فيما عدا الواحد الحق) تقال عليها الصفات الكمية بالإضافة، والإضافة لا تكون إلا بين المتجانسات (أي التي من جنس واحد)، وبما أن كل شيء له جنس فليس بأزلي،

(١) رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص ١٥٣.

(٢) انظر ما سبق.

(١) رسائل الكندي، ج ١، رسالته في الفلسفة الأولى، ص ١٥٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦١.

والواحد الحق لا مجانس له فهو إذن أزلي، وهذه إحدى الصفات الإيجابية التي ذكرها الكندي من بين صفات الواحد الحق.

وفيما يلي إثباته عدم وجود "عظيم" يقال بالقول المرسل بالفعل أو بالقوة، وهذا الإثبات الذي قدمه الكندي على هذه الصفة (العظيم) ينطبق تماما على باقي الصفات ويمكن أن تستخدم نفس الطريقة التي اتبعها في صفة العظيم لإثبات أن باقي الصفات المذكورة لا يقال أحد منها قولا مرسلا. وهذا برهانه:

١ - لا يوجد "عظيم مرسل" بالفعل أو بالقوة؛

سنعرض برهان الكندي هذا محاولين ترتيبه وتبسيطه بقدر الطاقة:

أ. أن القول "بالعظيم المرسل" يعني أنه يوجد عظيم ليس هناك ما هو أعظم منه لا بالفعل ولا بالقوة، وذلك لأنه لو كان هناك شيء آخر أعظم منه بالفعل أو بالقوة، فإن هذا الشيء الآخر سيكون هو العظيم المرسل، ويبطل أن يكون العظيم الذي قلنا عنه أولا بأنه "مرسل"، أن يكون مرسلا لوجود عظم أعظم منه.

وإذن فقولنا: "عظيم مرسل" معناه وجود عظيم ليس هناك ما هو أعظم منه^(١).

ب. إذا كنا نعتقد بوجود عظيم مرسل "بحسب المعنى الذي حددناه، فإنه بناء على هذا الاعتقاد لن يكون هناك وجود لـ "ما لا نهاية" لا بالفعل ولا بالقوة، لكن "ما لا نهاية" وإن تكن غير موجودة بالفعل، لكنها موجودة بالقوة ومن حيث الإمكان، وإذن فالقول بالعظيم المرسل أدى إلى خلف وتناقض. فهو إذن قول خاطئ^(٢).

أما توضيح عدم وجود "ما لا نهاية" بالفعل أو بالقوة إذا قلنا بوجود "عظيم مرسل"، فهو أن القول بعظيم مرسل يعني أنه لا يوجد ما هو أعظم منه، وأن هذا العظيم في ذاته ليس قابلا للزيادة، حتى بالقوة كأن يكون له ضعف مثلا، كما أن كل عظيم غيره لن يمكن أن يقبل التضعيف أو الزيادة إلى حد يجعله يصبح أعظم منه، وهذا يتعارض تماما مع مفهوم "ما لا نهاية"،

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٤.

وهو قابلية التزايد باستمرار دون الوقوف عند حد معين.

وإذن فمفهوم "العظيم المرسل" لا يعني أبدا أنه عظيم لا نهائي فهو كما رأينا مفهوم يتعارض مع وجود ما لا نهاية بالقوة أو بالفعل^(١).

ج. أن القول بـ "عظيم مرسل" يستلزم أن لا يكون لهذا العظيم ضعف لا بالفعل ولا بالقوة، كما بينا آنفا، لكن العظيم كمية، وتثنية الكمية وتضعيفها ممكن بالفعل أو بالقوة، فلا بد إذن أن يكون للعظيم المرسل ضعف بالفعل أو بالقوة^(٢)، وهذا الضعف بالضرورة أكبر من العظيم المرسل الذي هو نصف الضعف أي جزء له، ذلك أن الضعف يعتبر كلا لما هو له ضعف (أي للعظيم المرسل الذي هو نصفه) والكامل أكبر من الجزء بالضرورة، وإذن فالذي فرضناه عظيما مرسلا ليس عظيما مرسلا لوجود ما هو أعظم منه بالفعل أو بالقوة وهو ضعفه. وعلى ذلك فالقول "بالعظيم المرسل باطل"^(٣).

د. بناء على ما تقدم من إبطال العظيم المرسل فإنه إما:

١. أن يكون العظيم المرسل ليس عظيما بته^(٤)، أي لا يمكن أن يقال عليه صفة العظيم؛ لكن هذا الاحتمال واضح التناقض إذ نحن فرضناه من البداية عظيما لا يوجد أعظم منه، وها هنا يفرض الاحتمال أنه ليس عظيما بته، أي إن العظيم ليس عظيما، وهذا خلف لا يمكن، فلا يكون الشيء هو لا هو^(٥).

٢. أن يكون "العظيم المرسل" هو العظيم بالإضافة، لأن العظيم يقال إما قولا مرسلا أو بالإضافة^(٦)، وهذا القول بهذا المعنى لا يؤدي إلى استحالة أو تناقض، ولكن، في هذه الحالة، ستكون لفظة "مرسل" ولفظة "بالإضافة" لفظان مترادفان يدلان على شيء واحد، وهو ما كان

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٤، ١٤٥.

(٣) المصدر السابق، ص ١٤٥.

(٤) وذلك لعدم تعلقه بالكمية البته، ولأن العظيم والصغير يقالان على كل كمية.

(٥) المصدر السابق، ص ١٤٥.

(٦) المصدر السابق، ص ١٤٥.

شيء آخر أصغر منه^(١)، وهذا يعني أننا رفضنا القول بوجود عظيم لا أعظم منه، وقبلنا وجود أعظام كثيرة كل منها عظيم بالنسبة لما هو أصغر منه (أي عظيم بالإضافة)، فالعظيم المرسل، بمعنى العظيم الذي لا أعظم منه لا بالفعل ولا بالقوة، مستحيل، وأن لفظة "عظيم" إنما تطلق على الأشياء بالإضافة.

٢- لا يوجد "قليل مرسل" بالفعل وإنما بالإضافة؛

يخبرنا الكندي أنه بمثل هذا التدبير^(٢)، أي بنفس طريقة هذا البرهان على إبطال العظيم المرسل، يمكننا أن نثبت أن باقي الصفات الكمية الأخرى وهي الصغير والطويل والقصير^(٣) والقليل والكثير^(٤) لا تقال على الأشياء "قولا مرسلًا" وإنما تقال جميعا بالإضافة. لكن صفة "القليل" يمكن أن يلحق بها الشك. فيظن أنها تقال بالمعنى المرسل وهذا الظن آت من النظر في الأعداد، ذلك أننا إذا اعتبرنا "الاثنين" أول الأعداد، وكل عدد غير "الاثنين" أكبر منه، فإنه يمكن اعتبار "الاثنين" هو القليل المرسل، أي هو العدد الذي لا يوجد أقل منه، وكذلك لو اعتبرنا "الواحد" عدداً وأنه أول الأعداد وأنه لا عدد أقل منه، فإنه يمكن أن نعتبره قليلاً مرسلًا^(٥).

من هنا (أي من النظر في الأعداد) منشأ الظن بأن القليل يمكن أن يقال قولا مرسلًا، لكنه في رأي فيلسوفنا، ظن غير صادق^(٦)، ذلك أن الواحد ليس من الأعداد، (في رأي الكندي) وأما الاثنين فهو أقل الأعداد لكنه ليس قليلاً مرسلًا لأنه مركب من واحدین ففيه كثرة. ولبحث هذه المسألة وتوضيحها قدم لنا الكندي مبحثه في أن الواحد ليس عدداً قدم فيه عدة براهين، لكنه لم يقتنع بها، لأنها لا تثبت ضرورة أو وجوب أن يكون الواحد ليس عدداً،

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٤٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٦.

(٣) الطويل والقصير يقالان عن كل كمية متصلة، خاصان لما دون غيرها من الكميات، رسائل الكندي، ص ١٤٦.

(٤) القليل والكثير يقالان على الكمية المنفصلة، فهما خاصة لما دون غيرها. المصدر السابق، ص ١٤٦.

(٥) المصدر السابق، ص ١٤٦.

(٦) المصدر السابق، ص ١٤٦.

إذ بين ما يعتريها من شكوك، ثم قدم أخيراً برهاناً آخر، ونفى ما قد يحيط به من شكوك، وبين فيه أن الواحد ليس عدداً، وإنما هو ركن للأعداد.

وفيما يلي عرض لبراهينه في هذا المبحث حرصنا جهدنا على ترتيبها وعرضها بصورة تكون أوضح وأقرب منالاً مما عرضه الكندي مع المحافظة على حقيقة تفكير الكندي.

٣- الواحد ليس عدداً^(١):

يعتمد الكندي في براهينه التي قدمها لإثبات هذه القضية على عدة أفكار هي بمثابة المقدمات التي بنى عليها استنتاجاته، دون محاولة إثباتها إذ اعتبرها صادقة، وهذه الأفكار هي:

١. مفهوم للواحد، وهو أنه لا ينقسم لأنه وحدة فقط^(٢)، وهو يستخدم "الواحد" و "الوحدة" بنفس المعنى.

٢. مفهوم العدد وأنه خاصة للكمية، وخاصة الكمية هو أن يقال فيها "مساو ولا مساو"^(٣).

٣. العدد "إثنان" من الأعداد ضرورة وباتفاق الجميع على ذلك^(٤).

البرهان الأول:

إذا اعتبرنا الواحد من الأعداد فإنه سيكون كمية، وستلحقه خاصة الكمية وهي أنه "مساو ولا مساو"^(٥)، ومعنى ذلك أن يكون للواحد أوحاد بعضها مساو له وبعضها لا مساو^(٥)، أي إن هناك أوحاداً أصغر منه أو أكبر منه، والكمية الأصغر تعد الكمية الأكبر (أي اعتبار الكمية الصغرى وحدة قياس واحدة، وتقاس الكمية الكبرى بنسبتها إلى هذه الوحدة، كأن تكون الكبرى مثلاً ضعف الصغرى أو مثلها مرة ونصف ... الخ).

(١) أدخل الكندي بحث الواحد في الرياضيات ضمن بحثه في الواحد الحق، فتبين أن الواحد ليس عدداً، ليثبت أن الواحد الحق ليس واحداً من وحدانيات بل يطلق إطلاقاً مرسلاً.

(٢) يفرق الكندي بين الوجود الواحد الذي عدده واحد، وبين الواحد الذي لا ينقسم، أو الوحدة عينها. انظر هذا المعنى، ص ١٤٧ - ص ١٠٦.

(٣) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٤٦.

(٤) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ١٤٨، ١٤٩.

(٥) المصدر السابق، ص ١٤٦.

(٥) المصدر السابق، ص ١٤٧.

فإذا كان ذلك ممكنا للواحد. فالواحد الأكبر الذي يعده واحد أصغر، منقسم؛ لكن مفهوم الواحد أنه لا ينقسم. فالواحد إذن، بحسب فرضنا أنه عدد، منقسم لا منقسم، وهذا خلف لا يمكن. فليس الواحد عددا^(١).

البرهان الثاني:

إذا قلنا إن الواحد عدد بالطبع، لكنه ليس بكمية، وباقي الأعداد، أي الاثنان فما فوق، كميات، فهنا سيكون الواحد واقعا تحت مقولة أخرى غير مقولة الكمية، وبالتالي سيكون الواحد عددا باشتباه الاسم لا بالطبع، كما فرضنا، لأن العدد تلحقه خاصية الكمية وقد اعتبرنا الواحد عددا لا تلحقه خاصية الكمية، فالواحد إذن - بحسب فرضنا - ليس عددا بالطبع، وإنما هو عدد باشتباه الاسم، وأيضا لو قبلنا أن يكون الواحد عددا بالطبع وليس بكمية، فإننا سنقبل أن تكون باقي الأعداد مثله لا تلزمها خاصية الكمية مع كونها أعدادا، وهذا يعني أنه لا الواحد ولا باقي الأعداد هي أعداد بالطبع بل باشتباه الاسم، وهذا تناقض وخلف، لأن العدد تلزمه خاصية الكمية.

فإذن ليس الواحد عددا بالطبع، ولكن يمكن اعتباره عددا باشتباه الاسم^(١).

البرهان الثالث:

الواحد إما أن يكون عددا أو لا عددا، فإن كان عددا فإما أن يكون عددا فرديا أو عددا زوجيا.

فإن كان الواحد عددا زوجيا فهو ينقسم إلى قسمين متماثلين في عدد أوحادها، لكن الواحد ليس فيه كثرة أوحاد، زيادة عن كونه لا ينقسم. فالواحد ليس عددا زوجيا. وهكذا، فالواحد ليس عددا فرديا أو زوجيا، فهو إذن ليس بعدد البتة^(٢).

الشكوك التي تلحق هذه البراهين:

هذه البراهين الثلاثة التي قدمها الكندي ليست براهين قاطعة تثبت ضرورة أن يكون

(١) انظر: رسائل الكندي، ج ١، ص ١٤٦، ١٤٧.

(١) المصدر السابق، ص ١٤٧-١٤٨.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص ١٤٨.

الواحد ليس من جملة الأعداد، وهذا ما ذكره الكندي صراحة بعد عرضه للبراهين ومناقشتها بما وصفناه شكوك، وذلك بقوله:

"فإذا لم يظهر أنه واجب من هذا البحث أن الواحد ليس بعدد، فنقول^(١).

وما يريد الكندي قوله هو ذكر برهان آخر جديد يبين فيه وجوب كون الواحد ليس عددا^(٢)، كمل سنرى بعد قليل، وفيما يلي هذه الشكوك:

٢- الشك في البرهان الأول:

إذا قلنا إن الواحد عدد، وأنه تلزمه لذلك خاصية الكمية، وهي مساو ولا مساو، وأنه لذلك يجب أن يكون للواحد أوحاد بعضها أكثر أو أقل منه، ثم استنتجنا من ذلك استحالة أن يكون الواحد من الأعداد، لأنه ليس له أوحاد أصغر منه ولأنه لا ينقسم (كما مر في البرهان الأول آنفا)، وإذا قلنا بهذا كله، فإن نفس هذا البرهان أو (الكلام) يمكن أن يقال على أي عدد شئنا من الأعداد كالثلاثة والخمسة، ونصل مع كل عدد منها إلى إثبات أن هذا العدد (كالخمس مثلاً) ليس من الأعداد، لأنه ليس للخمسة خمسات مساوية ولا مساوية، أي بعضها أقل وبعضها أكثر، وبالتالي نستطيع القول بأن الأعداد ليست أعداداً، لكن الأعداد الأخرى غير الواحد لا مجال للشك في أنها أعداد^(١).

فإذن استخدام هذا البرهان مع الأعداد الأخرى أثبت لنا عكس ما هو ثابت لها. وهنا

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٤٩.

(٢) يبدو أن معظم علماء الحساب المسلمين كانوا متابعين للكندي في هذا بالنسبة للواحد، ويذكر التهانوي تعريفات مختلفة للعدد، وبعض هذه التعريفات لا يشمل الواحد، وقد علق التهانوي على هذا بقوله "وهو مذهب كثير من الحساب" ويشير التهانوي أيضاً إلى علاقة هذا الرأي بالله تعالى بقوله "وأما ما قيل إن الله تعالى ليس بمعدود فعلى مذهب من قال بأن الواحد ليس بعدد" (انظر التهانوي - موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية، ج ٣، ص ٩٥٠).

ول نجد عند البيروني تشابهاً كبيراً مع الكندي في هذه النقطة، إذ يفرق بين الواحد الحقيقي والواحد المستعمل في المحسوسات بقوله: "الواحد الحقيقي غير متجزأ وإنما الواحد المستعمل في المحسوسات واحد بالاصطلاح سواء كان وزناً أو كائناً.. فمحال أن يقبل الواحد الحقيقي تجزيه وأن يتكرر بالقسمة.

(أبو الريحان البيروني، كتاب التفهيم لأوائل صناعة التنجيم، نشرة وترجمة إلى الإنجليزية رمزي ريت، لندن سنة ١٩٣٤م، ص ٢٤).

أما في الرياضيات الحديثة فالواحد عدد من الأعداد.

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٤٨.

موضع الشك فقد يكون البرهان أثبت للواحد عكس ما هو له، وإذن البرهان الأول لا يبين ضرورة وجوب كون الواحد ليس عدداً.

ب- الشك في نتيجة البرهان الثاني:

أثبت لنا البرهان الثاني أن الواحد ليس عدداً بالطبع وإنما هو عدد باشتباه الاسم. ويمكننا في صدد مناقشة هذا البرهان أن نقول:

لو كان معنى قولنا: إن العدد تلحقه خاصية الكمية وهي مساو ولا مساو، هو أن أي عدد يجب أن يكون له عدد مثله وعدد آخر لا مثله (أي أكثر منه أو أقل منه)، وعندئذ سيكون العدد "إثنان"، وهو الذي يقر الجميع بأنه عدد، ليس عدداً، لأنه يوجد عدد أكبر منه ويوجد عدد مساو له فقط، لكن ليس هناك عدد أصغر منه (هذا على فرض أن الواحد ليس عدداً)، لكن "الإثنان" عدد بالطبع، ولا مجال للشك عند أحد في ذلك، برغم ما قلناه وهو وجود مساو وأكبر منه فقط، وعلى هذا الاعتبار يمكن أن نعتبر الواحد عدداً إذ إن له - مثل "الإثنان" مساو وهو واحد آخر مثله وعدد أكبر منه فقط، وليس له ما هو أصغر منه، وهكذا إذا أخذنا بهذا المعنى لخاصية الكمية في تطبيقها على العدد (وهو أنه لأي عدد يوجد أعداد بعضها مساو وبعضها لا مساو دون اشتراط ضرورة وجود أصغر دائماً كما في الاثنين)، إذا أخذنا بهذا المعنى فإننا نستطيع أن نستنتج أن الواحد ليس عدداً باشتباه الاسم بل بالطبع، مثله مثل العدد "إثنان"^(١)، وهذه النتيجة عكس ما أثبتته البرهان السابق (رقم ٢).

ج- الشك في البرهان الثالث:

هذا البرهان ينطوي على تعريف للعدد، وهو أنه جماعة أوحاد، أو كثرة من أحاد، وهذا التعريف يتضمن القول بأن الواحد ليس من الأعداد، لأن الواحد ليس كثرة من أحاد، كما ينطوي هذا التعريف أيضاً على أن العدد، الفردي أو الزوجي، لا بد أن ينقسم إلى قسمين في كل منها - على أقل احتمال - واحد فأكثر من الأحاد، ولذلك فهذا البرهان، الذي عرضناه، لا يكون صحيحاً إلا إذا اعتبرنا أن الواحد ليس عدداً، لكن هذه القضية هي المطلوب البرهان، فما هنا إذن دور.

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٤٨.

ويؤكد وجود هذا الدور أنه لو اعتبر أحد الواحد من جملة الأعداد، ثم عرّف العدد الفردي بأنه هو العدد الذي إن أمكن أن ينقسم إلى قسمين فإن هذين القسمين لا يكونان متماثلين في مقدار الوحدانيات، فهذا التعريف للعدد الفردي يشمل الواحد ولا يستثنيه^(١) - كما في التعريف الذي ذكر في البرهان.

وهكذا نجد أن هذا البرهان لم يستطع أن يثبت ضرورة وجوب كون الواحد ليس من الأعداد شأنه شأن البرهانيين السابقين.

البرهان الرابع:

يعدُّ الكندي هذا البرهان، البرهان الحاسم الذي يثبت ضرورة كون الواحد ليس عدداً، ويعتمد الكندي في هذا البرهان على مقدمتين هما:

١. أن ركن الشيء الذي ينبنى منه الشيء^(١) ليس هو الشيء^(٢)؛ فالحروف الصوتية ينبنى منها الكلام، لكنها ليست كلاماً إذا الكلام أصوات مؤلفة دالة على شيء ما، أما الحرف فهو صوت غير مألوف ولا يدل على شيء^(٣).

٢. إن صفة الأعداد التي يقر الجميع بأنها أعداد، هي أنها مؤلفة من آحاد^(٤).

ركن الشيء ليس هو، فركن العدد ليس عدداً، وحيث إن صفة العدد، كما يعترف بها الجميع، هي أنه مؤلف من آحاد، إذن فالواحد ليس عدداً^(٥).

وأيضاً فالواحد ليس ركن تركيب منه، فيكون (الواحد) مركباً من ركن آخر، فحيث إن الواحد ركن العدد وأنه لا ركن له، فهو ليس عدداً^(٦).

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٤٨-١٤٩.

(١) المصدر السابق، ص ١٤٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١٤٩.

(٤) المصدر السابق، ص ١٤٩.

(٥) المصدر السابق، ص ١٤٩.

(٦) المصدر السابق، ص ١٤٩.

نفي الشكوك حول هذا البرهان:

أ- الشك الأول حول هذا البرهان منشؤه النظر الآتي:

لو ظن أحد أنه بما أن الواحد ركن للعد "أثنان"، وهذا ركن للعدد "ثلاثة" وهكذا .. فيكون الواحد هو والعدد "أثنان" مشتركين في صفة واحدة وهي أن كلا منهما ركن لعدد تال، ولكن هذا غير صحيح، لأن العدد "أثنان" له ركن هو الواحد، أما الواحد فليس له ركن بل هو الركن، وهكذا فالواحد بسيط لأنه هو ركن ولا ركن له تركيب منه، أما "الأثنان" فهو مركب وكذلك باقي الأعداد، فليس يكون العدد بعضها بسيط غير مركب من شيء (يقصد الواحد) هو ركنه، وبعضه مركب من هذا البسيط (أي الاثنان فما فوق)، وهذا يؤيد نتيجة البرهان وهي أن الواحد ليس عددا^(١).

ب- هذه النتيجة يمكن أن يُشكك فيها أيضا (وهي أن العدد لا يكون بعضه بسيط وبعض مركب) فقد يظن أنه ممكن أن يكون العدد بعضه بسيط وبعضه مركب، من تشابه هذا مع حال الجسم المركب من المادة والصورة، فنحن نصف الجسم بأنه جوهر مركب، ونصف كلا من المادة والصورة بأنها جوهر بسيط، فها هنا إذن جوهر مركب وجوهر بسيط، وقياسا عليه يظن أن العدد كذلك يمكن أن يكون فيه عدد مركب وعدد بسيط.

لكن هذا التشبيه بين الحالتين - حالة الجسم المركب وحالة العدد - بالشكل الذي قيل فيه أنفا خاطئ، وعكس هذا التشبيه هو الأصوب، فالجسم الذي هو جوهر مركب ليس أيا من الجواهر البسيطة التي تركيبه، بطبعه، فهو جوهر مركب بطبعه، وكذلك ليس العنصر (المادة) وحده جسما وكذلك الصورة وحدها ليست جسما، فليس الجوهر البسيط هو الجوهر المركب. وبالنسبة للواحد فالواحد بطبعه بسيط. أما العدد فهو مركب من أحاد، فليس الواحد إذن من الأعداد. وهكذا ينقلب هذا الشك تأييدا لما قيل في البرهان من أن الواحد ليس عددا وإنما هو ركن العدد^(١).

تعريف العدد:

ما دام الواحد ليس عددا فإن تعريف العدد يجب أن يستثي الواحد، ولذلك فحدّ العدد

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٤٩-١٥٠.

(١) المصدر السابق، ص ١٤٩-١٥٠.

— عند الكندي — هو:

”محيط بالعدد، أعني أنه عظم الوجدانيات وجميع الوجدانيات وتأليف الوجدانيات“^(١)
وكل هذه الأوصاف لا ينطبق أحد منها على الواحد لأن الواحد ليس عظم الوجدانيات ولا
جميع ولا تأليف الوجدانيات، لأنه واحد فقط.

وبناء على هذا التعريف — الذي يستثني الواحد — يكون الاثنان أول الأعداد وأقلها،
فهو قليل بالنسبة لباقي الأعداد، أي قليل بالإضافة، لكن لو نظرنا إليه في طبعه لرأينا أنه ليس
قليلًا في طبعه لأنه تضعيف للواحد إذ هو جمع واحدتين، وإذن فالاثنتان ليس قليلًا مرسلًا^(٢).

من هذا البحث في الواحد وفي العدد خلصنا إلى أن النظر في الأعداد نظرا صحيحا لا
يؤدي بنا إلى القول بوجود قليل مرسل كما كان الظن في البداية، وعلى ذلك فليس هناك قليل
مرسل وإذن فجميع الصفات التي ذكرنا في بداية البحث لا يقال واحد منها قولا مرسلًا وإنما
تقال جميعها بالإضافة إلى أشياء أخرى.

٣. — هذه الصفات تقال بالإضافة إلى مجانساتها:

الصفات الكمية التي ذكرناها، وأثبتنا أنها لا تقال قولا مرسلًا وإنما تقال بالإضافة إلى
شيء آخر، لا بد حتى يكون القول صحيحا سليماً أن يقال كل منها مضافا إلى شيء آخر من
جنسه، فلا يقال مضافا إلى آخر من غير جنسه^(١).

فصفة العظم إن وصف بها جسم فإنما يوصف بها مضافا (أي بالنسبة) إلى جسم آخر
(أي من نفس الجنس)، فلا يقال جسم أعظم من سطح أو من خط أو من مكان أو من زمان أو
من عدد أو من قول، بل جسم أعظم من جسم، وهكذا في كل واحد من هذه الأعظام^(٢).
وهكذا، فكل ما يمكن أن يقال عليه أعظم أو أصغر فإن القول فيها لا يكون صادقا إن لم
يكن بين أشياء من جنس واحد.. فالقول أعظم أو أصغر من قول آخر، والعدد أعظم أو أصغر من

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٥١.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥١.

(١) المصدر السابق، ص ١٥١.

(٢) العظم والصغير يقالان على كل كمية. رسائل الكندي، ج ١، ص ١٤٦.

عدد آخر والزمان أعظم أو أصغر من زمان لا من سطح أو قول .. وهكذا في باقي الأعظام.
ومثل ذلك صفتا الطول والقصر، وهما صفتان تقالان على كل كمية متصلة^(١)، إذ لا يكون
القول أطول أو أقصر صحيحا إلا إذا كان بين أشياء من جنس واحد .. فيقال جسم أطول أو أقصر
من جسم، ولا يصدق قولنا جسم أطول أو أقصر من زمان ... لأنهما غير متجانسان.
وكذلك صفتا الكثير والقليل لا تقالان فيما تقالان عليه إلا في جنس واحد^(٢)، فقولنا
عدد أكثر من عدد أو قول أكثر من قول، قول صادق^(٣).

وهكذا إذن، فكل ما يقال بالإضافة فإنما يقال مضافا إلى آخر من جنسه، أما الواحد
الحقيقي فليس له جنس إذ هو ليس كمية ولا تلحقه الكمية، فهو لا يقال بالإضافة، لأنه لا
جنس له، وما لا يقال بالإضافة فهو يقال قولا مرسلأ، فالواحد الحق إذن واحد مرسل^(١)، أي
مرسلا واحدا ولا يتكثر بته^(٢) إذ ليس هو شيئا آخر غير الوحدة.
بعد هذا البحث الطويل نعود لمتابعة ذكر صفات الواحد الحق، والصفة التالية هي
الصفة الآتية (رقم ٤):

٤. الواحد الحق أزلي بالضرورة .. وذلك لأنه ليس قابلا للإضافة إلى مجانسه إذ لا جنس له
الته، وقد سبق القول في مفهوم الأزلي^(٣)، أن الأزلي لا جنس، وأن ما له جنس فليس بأزلي،
والواحد الحق لا جنس له فهو أزلي^(٤).

٥. الواحد الحق لا هولي له ولا صورة .. وذلك لأنه غير متكثر بجهة من الجهات، وما كان له
هولي فهو ينقسم بها فهو متكثر، وكذلك ما كانت له صورة فهو متكثر، لأن الصورة مؤتلفة

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٤٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٢.

(٣) القليل والكثير خاصة للكمية المنفصلة، المصدر السابق، ص ١٤٦.

(١) المصدر السابق، ص ١٦٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦١.

(٣) انظر فيما سبق الكلام عن مفهوم الأزلي في كلامنا عن حدوث العالم عند الكندي (البرهان الأول).

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ١٥٣.

من جنس وأنواع^(١).

٦. الواحد الحق ليس حركة .. وذلك أن الحركة تكون في نوع من المقولات وهو الجسم الذي هو هولي مصورة^(٢)، والحركة أيضا متكررة بأنواعها الأربعة المعروفة، بل وكل نوع من أنواع الحركة متكرر.

فالحركة المكانية متكررة لأن المكان كمية والكمية متكررة.

وحركة الربو والنقص متكررة، لأن المكان يبين نهايتي الرابي أو الناقص قبل الحركة وبعدها منقسم، فنهايتات الجسم الرابي أو الناقص منقسمة لوجودها في أقسام المكان^(٣).
وحركة الكون والفساد تتم في زمان، وهي لذلك منقسمة بانقسامه، وحركة الاستحالة كذلك "منقسمة بأقسام زمان الاستحالة"^(٤). وإذن فالحركة بأنواعها الأربعة منقسمة ومتكررة بأقسامها، لذا فالواحد الحق ليس حركة لأنه غير منقسم ولا كثرة فيه.

٧. الواحد الحق ليس نفسا، وذلك لأن الحركة موجودة في النفس، أعني أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض، ومن أخلاق لازمة شتى كالغضب والفرق والفرح والحزن وما كان كذلك^(٥)، فهذه كلها حالات تتعاقب على النفس ففي النفس إذن حركة، وهذا تكرر، ثم إن الفكر، "متكررة ومتوحدة"^(٦)، فهي متكررة لأنها معدودة، وهي متوحدة لأن لها كل، إذ لكل كثرة كل وجزء^(٧) وهي أعراض للنفس، والنفس واحدة.
وإذن فالواحد الحق ليس نفسا لما يعرض لها من الحركة والتكرر.

٨. الواحد الحق ليس عقلا.. وذلك أن العقل هو كليات الأشياء، أي "هو أنواع الأشياء - إذ

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٥٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٣.

(٣) المصدر السابق، ص ١٥٣.

(٤) المصدر السابق، ص ١٥٤.

(٥) المصدر السابق، ص ١٥٤.

(٦) المصدر السابق، ص ١٥٤.

(٧) المصدر السابق، ص ١٥٤.

النوع معقول- وما فوقها^(١)، والنفس تكون "عاقلة بالقوة" قبل اتحادها ومعرفتها بالكماليات، فإذا اتحدت بالكماليات صارت "عاقلة بالفعل" أي لها عقل ما^(٢)، فكماليات الأشياء من حيث إنها موجودة في النفس بالقوة ثم خرجت من القوة إلى الفعل هي "عقل النفس المستفاد أي كان لها بالقوة"^(٣)، وهذه الكماليات أيضا من حيث إنها جعلت النفس تخرج من حالة كونها عاقلة بالقوة إلى حالة كونها عاقلة بالفعل هي "العقل الذي بالفعل"^(٤).

فكماليات الأشياء -في نظر الكندي- هي العقل، الذي إذا نظرنا إليه من حيث إنه في النفس بالقوة ثم أصبح فيها بالفعل فهو العقل المستفاد، وإذا نظرنا إليه من حيث إنه هو الفاعل -إن جاز التعبير- الذي أخرج النفس من حالة كونها عاقلة بالقوة إلى حالة كونها عاقلة بالفعل، كان العقل بالفعل.

وإذن فالعقل متكرر، لأن الكماليات متكررة، والواحد الحق لا كثرة فيه، فالواحد الحق ليس عقلا^(٥).

٩. الواحد الحق ليس أيا من الأنواع التي يقال عليها الواحد:

ذكرنا في بحث سابق الأنواع التي يقال عليها الواحد^(٦) وبيننا أن لا شيء من هذه فيه وحدة فقط، أي لا شيء منها واحد حقيقي، وهذه الأنواع التي سبق ذكرها هي. جميع المقولات (أي جميع ما يدركه الحس أو العقل)، وكل ما يكون من المقولات كالجنس والنوع والفصل والخاصة والشخص والعرض العام والكل والجزء والجميع والبعض، فكل هذه الأنواع يمكن أن يقال "واحد" على أي منها، لكنه كما بينا ليس قولا على الحقيقة، وهناك نواح أخرى يقال عليها الواحد بعضها يقال قولا عرضيا إذ لا وحدة في جوهرها، وبعضها يقال قولا جوهريا إذ

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٥.

(٣) المصدر السابق، ص ١٥٥.

(٤) المصدر السابق، ص ١٥٥.

(٥) المصدر السابق، ص ١٥٥.

(٦) انظر فيما سبق.

في جوهر الشيء وحدة^(١) وليس في الكلام فقط، وسنذكر فيما يلي هذه الأنواع التي يمكن اعتبارها تفصيلاً لبعض الأنواع التي ذكرناها سابقاً بشكل مجمل، وسنرى أن هذه الأنواع أيضاً لا يقال على أحد منها واحد بمعنى الواحد الحق وهذه الأنواع هي:

أ- يقال "واحد" على الأسماء المترادفة، لأن لها معنى واحداً، فمثلاً حديدة الذهب يقال على المديّة والشفرة والسكين، فيمكن أن يقال لهذه المترادفات أنها "واحد"، لكنه واحد متكرر، كما أن كل واحد منها متجزئ فالواحد الحق، لا يتكرر ولا يتجزأ فهو ليس أسماء مترادفة^(١).

ب- يقال "واحد" على أشياء مختلفة مشتبهة بالاسم^(٢)، فهناك ألفاظ متشابهة في الاسم لكنها مختلفة الدلالة، ويمكن قسمتها إلى نوعين:

النوع الأول.. أسماء متشابهة بعضها علة بعض، ومثاله أن تكون عينا قائمة (شيئاً موجوداً ماثلاً أمام الحواس)، ونفكر في هذه العين، ثم نتكلم عن هذه العين، ثم نخط كلاماً عن هذه العين، فها هنا العين في ذاتها والعين في الفكر والعين في اللفظ والعين في الخط، وكل واحدة من هذه علة لما بعدها، وقد يقال لها جميعاً واحداً. لكن هذا النوع من الواحد متكرر إذ هو مقول على كثير^(٣).

أما النوع الثاني.. فهو أسماء متشابهة ليس بعضها علة لبعض كأن نقول كلباً عن السبع وعن الكوكب المسمى كلباً، فهذان شيئان يمكن أن يقال إنهما واحد بالاسم، لكنه واحد متكرر أيضاً، وليس الواحد الحق كذلك^(٤).

ج. يقال واحد على شيء واحد يجمع أعراضاً كثيرة كقولنا: الكاتب والخطيب واحد، أو الإنسان والكاتب واحد، نعني شخصاً واحداً، فهذا الواحد متكرر أيضاً بهذه الأعراض والواحد الحق ليس كذلك^(٥).

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٥٩.

(١) المصدر السابق، ص ١٥٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٥.

(٣) المصدر السابق، ص ١٥٥-١٥٦.

(٤) المصدر السابق، ص ١٥٦.

(٥) المصدر السابق، ص ١٥٩.

د. يقال "واحد" بنوع العنصر^(١) .. أي يمكن أن يقال واحد لأشياء متعددة عنصرها واحدا لكنها متغايرة بصفة ما إما بفعل أو انفعال أو إضافة أو غير ذلك^(٢)، والأشياء التي هي واحد بالعنصر يمكن أن تكون:

١. أشياء واحدة بالعنصر مختلفة المثل، كالباب والسرير عنصرها الخشب ومختلفة في مثالها وهذه متكررة من جهة عنصرها لأنه منقسم ومن جهة مثلها^(٣).

٢. أشياء "واحدة" بالعنصر الأول، أعني بالإمكان^(٤)، وهذه متكررة من جهة العنصر إذ هو موجود لمثل كثيرة^(٥).

٣. أشياء واحدة بالعنصر، ولكن إذا لحق هذا العنصر شيء لحقه شيء آخر ضرورة مثال ذلك .. الكون والفساد. فكون الشيء هو فساد لشيء آخر وفساد الفاسد كون لآخر. وهنا كثرة أيضا لتعدد المثل^(٦).

٤. أشياء واحدة بالعنصر، إذ لحقها شيء بالفعل لحقها شيء آخر بالقوة ومثل ذلك الربو والاضمحلال، فالشيء الرابي بالفعل له ضمير بالقوة^(٧). فقد يقال "واحد" من شيء واحد وهو الرابي الضامر، ولكن هذا الواحد متكرر أيضا لتعدد المثل التي يقبلها. فالواحد الحق ليس نوعا من أنواع الواحد الذي بالعنصر^(٨).

هـ- يقال "واحد" للأشياء التي لا تنقسم وهي إما لا تنقسم بالفعل أو لا تنقسم بالقوة. أولاً- التي تنقسم بالفعل هي:

١. ما كان عسر الانقسام كالحجر الصلب أو الماس، لكن هذا ذو أجزاء^(٩).

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٥٦. والكندي يقصد بالعنصر الأول الهيولى التي لا توجد بالفعل، بل بالقوة أو بالإمكان.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٦.

(٣) المصدر السابق، ص ١٥٦.

(٤) المصدر السابق، ص ١٥٦.

(٥) المصدر السابق، ص ١٥٦، والكندي يقصد بالعنصر الأول الهيولى التي لا توجد بالفعل، بل بالقوة والإمكان.

(٦) المصدر السابق، ص ١٥٦.

(٧) المصدر السابق، ص ١٥٦.

(٨) المصدر السابق، ص ١٥٦.

(٩) المصدر السابق، ص ١٥٧.

٢. ما صغر عن الآلة القاسمة، لكن هذا أيضا عظم وذو أجزاء فهو متكثر^(١).

٣. ما إذا قسم تقسيما مستمرا، كان كل قسم حاملا اسم الشيء وحده^(١). فالجزم الذي يقسم تقسيما مستمرا تظل أجزاءه أجراما، وكذلك السطح والخط والمكان^(٢) والزمان، وهذه كل منها متكثر لقبوله التقسيم والتكثر، ومثل هذا كل متشابه الأجزاء، كالماء الذي مهما قسم يظل كل جزء منه ماء.

ثانيا- هناك نوع لا يقسم لا بالفعل ولا بالقوة، كالفرد من الإنسان أو الحيوان وكل شخص طبيعي، ومثله أيضا النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام، فإن أيا منها إن قسم لم يكن هو ما هو^(٣)، لكن كل واحد من هذه فيه الكثرة بما هو مركب منه^(٤).

ثالثا- ما لا ينقسم بالقوة:

١. الذي لا ينقسم إلى نوع آخر، لأنه ليس متصلا فيكون قابلا للانقسام وهذا نوعان: الأول ما لا وضع له ولا مشترك^(٥) وهو الواحد العددي الذي هو ركن العدد، فهو لا وضع له ولا هو منقسم ولا منفصل، لكنه متكثر من جهة موضوعاته التي يعدها^(٦)، والنوع الآخر هو "حروف الأصوات" فهي ليست متصلة كالواحد العددي ولا تنقسم، لكنها مكيال للألفاظ فقط^(٧) فهي متكرة بما يكون منها من كثرة الألفاظ.

٢. هناك ما لا ينقسم ويكون مشتركا ومثل ذلك ما له وضع كالنقطة التي هي نهاية الخط فهي لا جزء لأنها نهاية بعد واحد، ونهاية البعد لا بعد^(٨)، ومن ذلك ما ليس له وضع لكنه مشترك

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٥٧.

(١) المصدر السابق، ص ١٥٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٧.

(٣) المصدر السابق، ص ١٥٧.

(٤) المصدر السابق، ص ١٥٨.

(٥) المصدر السابق، ص ١٥٨.

(٦) المصدر السابق، ص ١٥٨.

(٧) المصدر السابق، ص ١٥٨.

(٨) المصدر السابق، ص ١٥٨. وفي نص الكندي في هذه النقطة (ص ١٥٨، س ١٤-١٧) نقص واضح تمام معناه كما ذكرنا، والأغلب أن يكون سقط من الناسخ سطر بأكمله.

وهو الآن الذي هو بداية للزمان الآتي ونهاية للزمان الماضي، لكن الآن "متكثرة بجاملاتها أعني الزمان الماضي والزمان الآتي التي هي مشتركة لهما"^(١).

٣. يقال واحد أيضا للذي لا ينقسم من جهة الكلية، فمثلا قولنا رطل واحد لا ينقسم من حيث هو كل، لأنه لو انفصل منه شيء بطل الرطل، فلم تك كلا لرطل واحد^(١) وكذلك خط الدائرة إذ هو كل الحد^(٢)، فهو كل كامل، لكن هذا الكل "متكرر بتفصله وإمكان انقسامه".

١٠. الواحد الحق هو مفيد الوحدة للموجودات .. ذلك أنه تبين مما سبق أن طباع الأشياء وحدة وكثرة معا، وأن الوحدة في جميع الأشياء عرضية، لأن كل ما كان في شيء بعرض فمعرضه فيه غيره^(٣) وقد بينا فيما سبق أن الذي يفيد الأشياء ما فيها من وحدة لا بد أن تكون له الوحدة بالحقيقة، وهو الواحد الحق، وهو أيضا لا بد أن يكون العلة الأولى للوحدة في الموجودات، لم يفد الوحدة من غيره، لأنه لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية في البدو^(٤).

١١. الواحد الحق علة تهوي الموجودات ... ذلك أن طباع المحسوسات وما يلحق المحسوسات فيها الوحدة والكثرة معا^(٥)، كما مر في المبحث السابق، وأن علة ما في الأشياء من وحدة هو الواحد الحق، وكذلك فالكثرة "جماعة وحدانيات اضطرابا"^(٦)، فعلى ذلك إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة (إذ هي جماعة وحدانيات)، ثم إن تهوى كل كثير هو بأن يكون فيه وحدة، أي بالوحدة، فإن لم تكن وحدة لم تكن للكثير هوية، وإذ كل شيء فيه كثرة فإن تهويه بهويته هو من الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من غيره، فإذاً فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوى

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٥٨.

(١) المصدر السابق، ص ١٥٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٨. ويذكر الكندي في هذا الموضع أن "خط الدائرة أشد استحقاقا للواحد من غيره من الخطوط".

(٣) المصدر السابق، ص ١٦١.

(٤) المصدر السابق، ص ١٦١.

(٥) المصدر السابق، ص ١٦١.

(٦) المصدر السابق، ص ١٦١.

كل محسوس وما يلحق المحسوس^(١)، فهو سبب إيجاد كل موجود بهويته.

١٢. الواحد الحق هو المبدع جميع المتهويات، وهو علة الإبداع .. ذلك أن الشيء الذي يُهوى (أي يوجد كشيء له وجود محدد) ليس أزليا (أي محدثا)^(١)، وكل ما كان ليس أزليا فهو مُبدع أي تهويه عن علة^(٢)، وهذه العلة - كما ذكرنا آنفا - هي الواحد الحق، فالواحد الحق هو المبدع، وهو علة الإبداع.

١٣. الواحد الحق هو الفاعل الحق الأول ... ذلك أن العلة التي منها مبدأ الحركة، أعني المحرك، هي الفاعل^(٣)، فالواحد الحق هو علة مبدأ حركة التهوى، أي الانفعال^(٤). وهو المبدع، والإبداع هو تأسيس الآيسات عن ليس^(٥)، أي إيجاد الموجودات عن عدم، وهذا الفعل خاصة للواحد الحق، وهو الفعل الحقيقي الأول^(٦) فالواحد الحق هو الفاعل الحق الأول الذي يؤثر في غيره دون أن يتأثر به البتة^(٧)، وهو فاعل العالم ومحدثه.

١٤. الواحد الحق هو المسك للعالم ولكل الموجودات، ذلك أن جميع الهويات هي كذلك (أي هويات) بما فيها من الوحدة، والكل (العالم) هو كذلك بتوحيده وهويته التي علتها الواحد الحق، فالكل والموجودات قائمة متهوية بالواحد الحق الذي أفاده الوحدة، وهي تظل متهوية قائمة كموجودات إذا بقيت فيها الوحدة، فإذا فارقتها الوحدة اندثرت، والوحدة التي في الأشياء جميعا من الواحد الحق، فالواحد الحق هو المسك كل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عاد ودثر^(٨).

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٦٢.

(١) العالم وما فيه من موجودات حادث حدوثا إبداعيا، وسنين فيما يلي أن العالم أبدع تاماً أي أبدع متهويا، فالمبدع هو أيضا المهوى.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦٢.

(٣) المصدر السابق، ص ١٦٢.

(٤) المصدر السابق، ص ١٦٢.

(٥) المصدر السابق، ص ١٨٢.

(٦) المصدر السابق، ص ١٨٢.

(٧) المصدر السابق، ص ١٨٣.

(٨) المصدر السابق، ص ١٦٢.

٤ - تعقيب حول رأي الكندي في العلة الأولى؛

١- لا شك أن أمامنا بحثاً مميزاً في العلة الأولى يختلف في طريقته ونتائجه عما عرف عند أرسطو وأفلاطون وعند الأفلاطونية المحدثة، وإن كان الكندي قد استفاد من أبحاث هؤلاء، إلا أن براعته قد ظهرت في هذا البحث بقدرته على الاستفادة من أبحاث كل من أرسطو والأفلاطونية المحدثة، بالإضافة إلى المهارة في استخدام الرياضيات كجزء داخل في صميم البحث، ليصل من كل هذا إلى نتائج تخالف ما عرف عند اليونان عموماً وتتفق مع جوهر العقيدة الإسلامية في الكلام عن الله.

أما استفادة الكندي من أبحاث أرسطو فيظهر فيما تعرض له في بحثه من الآراء الطبيعية، مثل مسألة الحركة والمكان والزمان وتناهي جرم العالم، وإن كان الكندي - كما فصلنا القول في كلامنا عن الآراء الطبيعية فيما تقدم - قد خالف أرسطو في تصوره لكثير من هذه المفاهيم.

أما استفادة الكندي من أبحاث الأفلاطونية المحدثة، فيتجلى في كلامه عن العلة الأولى وصفاتها وعن الواحد والكثير، وأنه يوجد "واحد حق مفيد للوحدانيات وهو غير مستفيد، وأما سائر الوحدانيات فإنها كلها مستفادة"^(١)، وذلك في كتاب أبرقلس مبادئ الإلهيات، وقد نقلت أجزاء من هذا الكتاب عن اللغة اليونانية التي كتب بها إلى اللغة العربية مرتين، واشتهر في إحدى المرتين باسم الإيضاح في الخير المحض^(٢)، وقد نشر هذه الأجزاء الأستاذ عبدالرحمن بدوي سنة ١٩٥٥ مع تصدير عرض فيه تاريخ هذا الكتاب عرضاً وافياً مفصلاً^(٣)، كما نشر حديثاً (سنة ١٩٧٣) "جيرهارد أندرس" مقتطفات أخرى من كتاب أبرقلس هذا. ونحب أن نوضح معنى الاستفادة الذي ذكرناه هنا، إذ يجب أن لا يفهم من هذا أننا نعتبر الكندي متابعاً لأرسطو أو الأفلاطونية المحدثة في آرائه الأساسية أو جملة تصوره للوجود والله، فالكندي قد استفاد من هذا التراث الفلسفي بمعرفته له واستفادته من بعض مباحثه الجزئية، أو من طريقة

(١) كتاب الأفلاطونية المحدثة عند العرب، حققها وقدم لها الأستاذ عبدالرحمن بدوي مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥، ص ٣٢.

(٢) مقتطفات من كتاب برقلس الأفلاطوني المعروف بكتاب مبادئ الإلهيات، تحقيق وتقديم: جيرهارد أندرس، رقم ١٠ من سلسلة دراسات المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، المقدمة ص (ح).

(٣) نشر الدكتور بدوي هذه الأجزاء ضمن كتابه الأفلاطونية المحدثة عند العرب.

البحث فيها، للوصول إلى نتائج جديدة في أبحاثه، فخرج لنا بتصور للعلة الأولى وعلاقتها بالعالم، مخالفا تماما لما في هذا التراث اليوناني، بحيث كان أكثر ما يكون قربا من العقيدة الإسلامية، حتى وكأنه كان يفلسف لنا جوهر العقيدة الإسلامية، أقصد التوحيد.

أما في مبحثه (الكندي) في الواحد والكثير، فقد "مزج الفلسفة الجدلية بالرياضيات، وهي طريقة لم تكن شائعة في تراث الأفلاطونية المحدثة"^(١)، بالإضافة إلى أن معالجته المميزة للعدد تظهره وقد ألف النظرية الحسابية"^(٢)، ومع أن هذا البحث يمكن أن يكون بحثا مستقلا مقصودا لذاته، إلا أنه لم يكن كذلك عند الكندي، بل كان - كما سبق لنا القول - جزءا من بحثه في العلة الأولى.

٢- ومن الطبيعي أن يكون رأي الكندي وتصوره للعلة الأولى موضع دراسة واهتمام المتفلسفين بعد عصره، فقد سبقت الإشارة إلى كلام أبي حيان التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة^(٣) عن الإبداع في تصور الكندي، كما نجد صدى لآرائه ولتصوره للعلة الأولى في فلسفة الغزالي، وإن كان الغزالي لم يذكره في كتبه، وهناك أثر واضح لمبحث الكندي هذا، عند الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون، وهو أثر في طريقة البحث ومنهجه^(٤).

وقد أورد صاحب كتاب العقد الفريد نصا للكندي يتعلق بالقضاء والقدر، ذكر فيه ابن عبد ربه أن هذا النص مأخوذ من الفن التاسع من كتاب التوحيد للكندي^(٥).

كما اهتم أيضا بدراسة آراء الكندي ابن حزم الأندلسي، وخاصة رأيه في العلة الأولى، فكتب رسالة خاصة عنوانها: الرد على الكندي الفيلسوف^(٦) عرض فيها مقتطفات من أقوال

(١) Alfred L. Ivry: *Al-Kindi's Metaphysics, A Translation of Al - Kindi's Treatise "On First Philosophy"*, with Introduction and Commentary, New York, 1974, P. 19.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠.

(٣) الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، ج ٣، ص ١٣٣ وما بعدها.

(٤) يظهر هذا الأثر في كتاب موسى بن ميمون: المقدمات الخمس والعشرين في إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزهه من أن يكون جسما أو قوة في جسم، من دلالة الحائرين، وشرح تلك المقدمات لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر التبريزي، صحح الكتاب وقدم له: محمد زاهد الكوهري، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٦٩هـ.

(٥) ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج ٢، القاهرة، ١٩٤٠، ص ٢٨٢-٢٨٣، انظر فيما يلي.

(٦) نشر هذه الرسالة مع رسائل أخرى لابن حزم الدكتور إحسان عباس في كتاب بعنوان: الرد على ابن النخيلة اليهودي ورسائل أخرى، دار العروبة، القاهرة ١٩٦٠، ص ١٨٧-٢١٦.

الكندي في الفلسفة الأولى ثم تصدى للرد عليه في وصفه الله عز وجل بأنه "علة" لأن هذا يوهم السامع أنه (أي الله) من جهة المعلول وجب أن نسميه بعلة، إذ ليست العلة علة معقولة إلا لمعلول ولا المعلول معلول إلا لعلة بالقول إلى مضاف اضطرارا، فتوهم، إذن السامع أن خالقه مضاف إلى كل معلول بغير اطلاق، تعالى ربنا عن ذلك وتقدس^(١). ويرى ابن حزم أن الكندي بنفيه الإضافة عن الله عاد فأثبتها بوصف الله بأنه علة^(٢).

كما رد ابن حزم في هذه الرسالة أيضا على الكندي في نقاط جزئية أخرى مثل علاقة العلل بالله تعالى، وفعل الله، ومسألة الإمكان بالنسبة له.

ونستطيع أن نقول مما تقدم أن رأي الكندي في العلة الأولى كان موضع اهتمام المتفلسفين بعده، وأنه ترك أثرا في الفكر الإسلامي، وإن كان تحديد هذا الأثر تحديدا دقيقا يحتاج إلى جهد خاص.

المبحث الرابع: رأي أفلاطون في علة العالم مع المقارنة برأي الكندي

العالم عند أفلاطون - كما رأينا فيما تقدم - حادث مصنوع من مادة سابقة بحسب مثال العالم^(٣)، وهو مثال أزلي لا تعتريه الصيرورة^(٤)، وهو منفصل عن العالم ولا يختلط به لحظة واحدة^(٥) لأنه بعيد عن النقص، وهو كائن عقلي يشمل في ذاته جميع الكائنات المعقولة^(٦)، وتتكون أجزاؤه من سائر الأحياء الآخرين كأفراد وأجناس^(٧) وهو مثال واحد، لا يمكن أن يكون ثانيا بعد آخر^(٨)، وقد أطلق معظم الشراح على هذا المثال اسم الحي بالذات^(٩).

ولهذا العالم صانع هو الذي ركب نفسه وجسمه وجعل شكله أجمل الأشكال، فأنجز

(١) إحسان عباس، الرد على ابن النخيلة اليهودي ورسائل أخرى، ص ١٩٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٩٥.

(٣) طيماوس، ٢٩ أ-ب، ريفو، ص ٢٠٩، كورنفورد، ص ٢٣.

(٤) المصدر السابق.

(٥) مقدمة ريفو، الترجمة العربية، ص ٥١.

(٦) طيماوس: ٣٠ د، ريفو، ص ٢١٣، كورنفورد، ص ٤١.

(٧) المصدر السابق.

(٨) طيماوس: ٣٠ أ، ريفو، ص ٢١٣، كورنفورد، ص ٤١.

(٩) انظر مقدمة ريفو، الترجمة العربية، ص ٤٨.

بذلك خير الأعمال^(١).

ثم نرى أفلاطون في موضع آخر يقول: "إن كون هذا العالم قد كان نتيجة ممتزجة من اتحاد الضرورة والعقل"^(٢)، وأن هذا العالم شكل "في البداية بانتصار الإقناع العقلي على الضرورة"^(٣)، والعقل Reason، هنا تعبير عن فعل الصانع العقلي في صنعه هذا العالم وإيجاده له بحسب قوانين عقلية خالصة، أما الضرورة Necessity فاختلف الشراح في تحديد المقصود بها، فذكر ألبير ريفو "أن من معاني الضرورة أنها" ما لا يستطيع الشيء أن يكون بدونه"^(٤)، أي ما ينتج عن طبيعة الشيء الخاصة به ولا يمكن أن يفارق هذا الشيء، كالرغبات والميول الأساسية التي لا تنفك عن الطبيعة البشرية ولا يتحقق جوهر الإنسان بدونها.

والواضح من كلام أفلاطون عن الضرورة أنها علة ملازمة للعلة الإلهية العاقلة، وبالتالي فهي علة مادية، وهي كذلك تقف عائقاً في طريق العقل، وتعوقه عن أن يحقق غرضه كاملاً، كما أنها في نفس الوقت مساعد للعقل، لأنه لا يستطيع تحقيق فعله بدون شيء مادي يمارس عليه فعله^(٥).

وهنا نقرب في وصفنا للضرورة من مفهوم المادة الأولية التي هي جوهر لا متعين أو عماء Chaos ولكن الضرورة ليست هي المادة تماماً، وإنما هي أمر مرتبط بمهية هذه المادة، أي هي خاصية جوهرية لهذه المادة تتجلى في مقاومتها لكل تنظيم، وفي قابليتها للاقتناع العقلي كي تساهم في تجسيد النظام في العالم. وقد تكلم أفلاطون عنها (المادة اللامتعينة) كعلة شاردة Errant Cause^(٦)، لا تسير على هدى، وكشيء غير عاقل وغير منظم من حيث الأساس، ويحتاج إلى التنظيم والإقناع كي يحقق الأغراض العقلية للعقل^(٧).

(١) طيماوس: ٣٠ ب-ج، ريفو، ص ٢١٢، كورنفورد، ص ٣٣-٣٤.

(٢) طيماوس ٤٨ أ، ريفو، ص ٢٥٩، كورنفورد، ص ١٦٠.

(٣) المصدر السابق.

(٤) ريفو، مقدمة طيماوس، الترجمة العربية، ص ٩٢.

(٥) انظر: بيرنت، ص ٣٤١.

(٦) طيماوس: ٤٨ ب، ريفو، ص ٢٦١، كورنفورد، ص ١٦٠.

(٧) انظر: شرح كورنفورد، ص ١٦٣.

الحق أن مفهوم "الضرورة" عند أفلاطون، ليس مفهوما سهلا - كما لاحظ بيرنت Burnet^(١) - ولكن علينا أن لا نفهم من هذه الضرورة ما ندعوه اليوم "الضرورة الفيزيقية Physical Necessity" كالتى بين العلة والمعلول، أو كالضرورة عند الرواقين التى هي عندهم "تشخيص لمبدأ النظام والقانون العقلي"^(٢)، وإنما هي ضرورة نابعة من المادة حيث ينظر إليها كشيء يقاوم بطبيعته كل نظام وكل معقولة.

مما تقدم نرى أن هناك أربعة أمور رئيسية ظهر العالم بسببها:

١. مثال العالم أو الحي بالذات. ٢. الصانع Demiurge

٣. العقل ٤. الضرورة

وسؤالنا الآن هو: أي هذه الأمور هو العلة الحقيقية للعالم، والذي يستحق أن نتكلم عنه كعلة أولى حقيقية؟

الحق أن هناك صعوبة في الإجابة عن هذا التساؤل الذي أثرناء، بحسب كلام أفلاطون، فقد اختلف الشراح في تحديد طبيعة الأمور الثلاثة الأولى، وعلاقاتها بعضها مع بعض، وهل هي شيء واحد أم أشياء مختلفة؟ أما الضرورة فواضح مما تقدم أنها علة مادية وليست علة فاعلة، وقد أطلق عليها أفلاطون اسم العلة الشاردة، كما تقدم، ولكننا هنا سنتكلم عن الصانع كعلة أولى حقيقية للعالم، وذلك لأنه العلة الفاعلة لهذا العالم، وهو أظهره لأنه خير وخال من الحسد^(٣)، فالصانع أولا قرر صنع العالم لأن طبيعته خيرة، ثم فكر بعد ذلك في مثاله، وأخضع الضرورة Necessity للإقناع العقلي الذي هو تعبير عن فعل الصانع العقلي، وقد أطلق أفلاطون على هذا الصانع لفظ الإله، وفيما يلي مزيد من الإيضاح حول:

الإله عند أفلاطون:

يُعتبر أفلاطون أول من أدخل فكرة الإله في الفلسفة لأول مرة^(٤)، هذا ما يقوله بيرنت،

(١) بيرنت: ص ٣٤١.

(٢) تايلور، ص ٤٥٥.

(٣) طيماوس: ٢٩هـ، ريفو، ص ٢١١، كورنفورد، ص ٣٣.

(٤) بيرنت، ص ٣٣٦.

وأغلب الظن أنه يقصد أن أفلاطون أول من بحث في مسألة الإله بحثاً فلسفياً لإثبات وجوده والتعرف على صفاته.

وقد برهن أفلاطون على وجود الإله عن طريق الحركة، فنحن نرى الأجرام السماوية تتحرك أفضل الحركات وهي الحركة الدائرية، ولا بد لهذه الحركة أن تكون ناتجة عن نفس Soul، بل عن أفضل النفوس لأنه ينشأ عنها أفضل الحركات، وهذه الأجرام لو لم تكن مزودة بنفوس لكانت حركاتها مستقيمة، ولكن وجود النفوس هو الذي زودها بالحركة الدائرية المنتظمة^(١).

هذه النفوس يسميها أفلاطون آلهة Gods، ويطلق على أفضلها جميعاً لفظة إله God^(٢).

وفي طيماوس يبين لنا أفلاطون أن العالم له صانع وعلة ويطلق عليه لفظة الديمرجوس Demiurgus "فهو علة فاعلة تستطيع إحداث حركات في المادة المشوشة المضطربة تنتج عنها الموجودات، لكننا لا نستطيع وصف إله أفلاطون بأنه خالق Creator، كما ذهب إلى ذلك تايلور A.E.Taylor في شيء من التكلف، حيث يرى أنه كان في تفكير أفلاطون مفهوم الصانع، على اعتبار أنه خالق بالمعنى الكامل للكلمة، وذلك، في نظر تايلور، لعدم وجود ظروف خارجية مفروضة على إرادته، بالإضافة إلى أنه (أي أفلاطون) يفسر وجود العالم الطبيعي بخيرية الصانع The Maker's Goodness^(٣)

والواقع أن هذا الرأي فيه تكلف كبير، بل هو وصف لشيء لم يكن ليخطر على بال أفلاطون. فأولاً: هناك، عند فيلسوفنا، قيود مفروضة على الصانع من الخارج تحد من سلطانه وتمنعه من تحقيق غرضه كاملاً، فهناك المثال أو النموذج الذي صنع العالم بحسبه^(٤) وهناك الضرورة المتمثلة في عدم طواعية المادة اللامتعينة لهذا الصانع طواعية تامة، وتقف كذلك في طريق تحقيق غرضه كاملاً^(٥). وثانياً: فيما يتعلق بخيرية الصانع وصلاحه وخلوه من الحسد،

(١) بيرنت، ص ٣٣٥.

(٢) المصدر السابق.

(٣) تايلور، ص ٤٤٤.

(٤) طيماوس: ١٢٩ - ب، ريفر، ص ٢٠٩، كورنفورد، ص ٢٣.

(٥) انظر: بيرنت ص ٣٤١. ورسيل، تاريخ الفلسفة الغربية، الترجمة العربية، ص ٢٣٨، ٢٤٢.

وهي السبب في إيجاد الصانع لهذا العالم^(١)، فإنها حقا صفات تليق بالإله الخالق، ولكن الخيرية والصلاح وحدهما لا يعطيان مفهوم الخالق، بل لا بد من اتصافه بالقدرة الكاملة المطلقة التي تبدع بذاتها ولا تجبرها القيود التي لاحظناها عند أفلاطون.

الحق أنه لا يصح أن نفترض أن أفلاطون يعني بالإله ما يعنيه الإله في الأديان السماوية، ولا حتى ما يعنيه المؤلهون المحدثون^(٢) Deists من الكلمة، وأن أفلاطون - كما يتحدث هو عنه - إله شخصي، وهو نفس حية ذات عقل وهو ليس صورة Form^(٣)، وهو محرك ذاته، كما هو محرك يوجد بتحريكه أفضل الحركات^(٤)، وهو مسئول عن حدوث النظام، وليس مسئولا عن الفوضى والاضطراب الذي يحدث في العالم، كما أنه ليس موضوعا للعبادة، كما في الأديان السماوية^(٥).

أما مسألة التوحيد وتعدد الآلهة، فلم تكن مشكلة لا عند أفلاطون ولا عند اليونان، بوجه عام، وأفلاطون - كما تجربنا طيماوس - يتكلم عن آلهة ثانوية هي أقل مرتبة وشأنا من الصانع، وهم بمثابة مساعدين له، ومع هذا فطبيعتهم إلهية^(٦).

وإذن لا نستطيع القول بأن أفلاطون كان موحدا لقوله بإله رئيسي أو إله هو أكبر الآلهة، وذلك لأنه رغم تميزه عن الآلهة الأخرى، فإن طبيعتها من نوع طبيعته، وهي تقوم بأعمال تشبه مهمته الرئيسية.

على أن قول أفلاطون بآلهة ثانوية ينطوي على مشكلة لم يقدم لها فيلسوفنا حلا، وهي طبيعة هذه الآلهة، هل هي مخلوقة حادثة، أم هي، مثلها مثل الإله الرئيسي، أزلية؟ يذكر لنا

(١) طيماوس: ٢٩هـ، ريفو، ص ٢١١، كورنفورد، ص ٣٣.

(٢) هناك مؤلهون يقولون بإله، لكنه أوجد العالم وتركه فهو لا يتدخل في نواميس الكون، والعالم يجري على قوانينه، ولا يقولون بالوحي أو بعناية إلهية، وهناك هؤلاء مؤلهون آخرون يقولون بوجود إله وبالعلاقة بين الإله والعالم وبإمكان الوحي وبوجود العناية الإلهية.

(٣) تايلور، ص ٤٤٢، بيرنت، ص ٣٣٧.

(٤) أفضل الحركات عند أفلاطون هي الحركة الدائرية حول مركز ثابت.

(٥) انظر شرح كورنفورد، ص ٣٧-٣٨.

(٦) انظر: طيماوس ٤١هـ - ٤١د، ريفو، ص ٢٣٩-٢٤٢، كورنفورد، ص ١٣٨-١٤١.

أفلاطون في مواضع متفرقة^(١)، أن الكلام عن هؤلاء الآلهة فوق طاقة الإنسان، وأنا في جهل كامل فيما يتعلق بأصلهم، ولكنه رغم تأكيد هذا القول، يرى في محاوره طيماوس، أن علينا أن نأخذ معلوماتنا عن هؤلاء الآلهة عن طريق آبائهم ومن هم من سلالتهم، حتى ولو كان كلامهم "دون أدلة احتمالية أو براهين قاطعة"^(٢)، وأن نصدق ما يتخله الشعراء من أن هذه الآلهة مولودة، وأن الأرض هي الأم التي ولدت من فلك السماء ولدين، ثم ولد لهما أولاد، وهكذا حتى أصبحت سلالة كبيرة عديدة تشمل على الأبناء والأحفاد^(٣).

ونجد في طيماوس أيضا أن صانع العالم يخاطب هذه الآلهة مبينا لهم حقيقتهم بأنهم محدثون، ولذلك فهم بطبيعتهم ليسوا خالدين، لكنه لن يفنيهم ولن يميتهم^(٤). هذا الكلام المذكور في طيماوس عبارة عن أسطورة وكلام شعراء، كما يقول أفلاطون نفسه بعيد جدا عن الطابع العلمي، أو الفلسفي، وهذا هو الطابع العام لطيماوس بأكملها.

ومن المشكلات في فلسفة أفلاطون، فيما يتعلق بمسألة الإله، علاقة الإله بمثال الخير، وإن توضيح هذه العلاقة ليس أمرا سهلا، فقد اختلف الشراح قديما وحديثا في هذه المسألة: هل يعتبرون أن الإله هو مثال الخير، أم هو شيء آخر غيره، وعندئذ فأيهما خاضع للآخر؟ يرى البعض مثل تسلير Zeller أن مثال الخير هو الصانع (الإله) نفسه، بينما نجد شارحا آخر مثل بروشار Brochard، يرى أن الصانع "هو نفسه مركب من المثل وأنه من ثم لا يعود إلى مثال الخير"^(٥)، وبعض الباحثين المتأخرين "جعلوا مثال الخير الإله الأسمى وجعلوا صانع العالم خاضعا له"^(٦).

والواقع أن النصوص لا تقدم حلا متماسكا لهذه المسألة، فأفلاطون كان يتكلم عن صفات الإله بحسب المناسبات، فهو أحيانا الصانع الأول، وهو الخير الأسمى، وهو النموذج

(١) طيماوس، ١٤٠، الجمهورية ٣٦٤هـ، كرتياس: ١٠٧ أ-ب.

(٢) طيماوس، ١٤٠، ريفو، ص ٢٣٩، كورنفورد، ص ١٣٨.

(٣) المصدر السابق.

(٤) طيماوس ٤١ ب، ريفو، ص ٢٤١، كورنفورد، ص ١٤٠.

(٥) مقدمة ريفو لطيماوس، الترجمة العربية، ص ٥٣، وانظر كذلك بيرنت ص ٣٣٧.

(٦) بيرنت، ص ٣٣٧.

الثابت الأزلي، ولذا نجد من النصوص ما يؤيد كل رأي من آراء الشراح على اختلافها. ونرى أن السبب في غموض أفلاطون وكلامه المتناقض الذي نتج عنه اختلاف الشراح، قد يعود إلى الظروف التي كانت تحيط به، لأن الحديث عن آلهة غير الآلهة المعروفة عند اليونان في عصره لم يكن حديثاً سليم العواقب. وقد كان أفلاطون يقول: إن المعرفة الخاصة بالآلهة معرفة لا تقال مطلقاً إلا الخاصة الخاصة، لما يحيط بها من أسرار، ولا يجب التحدث عنها حديثاً عاماً^(١). وقد يكون هذا سبباً في استخدام أفلاطون أسلوب الأسطورة الخيالي الذي يحتمل التأويلات المختلفة، وكذلك قد يكون من أسباب غموض أفلاطون وتناقضه في بعض الآراء، أنه لم يكن لديه تصور واضح وكاف لحقيقة الإله وطبيعته، فحاول إتمام هذا النقص بأسلوب الأسطورة الخيالي، خاصة وأنه يبين في محاوره طيماوس، أننا في الأمور الإلهية لا نستطيع الوصول إلى المعرفة الكاملة بسبب نقص طبيعتنا البشرية. وهذا ما نرجحه، لأن التصور الأكمل لحقيقة الألوهية جاء مع الأديان المنزلة وخاصة المسيحية والإسلام بعد أفلاطون بكثير.

المقارنة بين علة العالم عند أفلاطون والكندي

البحث عن العلة الحقيقية للعالم هو موضوع الفلسفة الأولى عند الكندي، التي هي أشرف فروع الفلسفة لشرف موضوعها. والبحث في هذه المشكلة، كان قديماً ولا زال، جوهر البحث الفلسفي الميتافيزيقي، وقد انقسم الفلاسفة إلى مذاهب مختلفة بحسب تصورهم لهذه العلة^(٢)، فهناك المؤلهون وهؤلاء فيهم من يرى إلهاً واحداً أو آلهة، وهناك أصحاب وحدة الوجود، وهناك الملاحدة الذين لا يقرّون بوجود علة أولى. والمقارنة بين الفلاسفة في هذه المشكلة تبرز أكثر من غيرها من المشاكل الفلسفية، مدى

(١) عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، القاهرة ١٩٤٤، ص ٢٣٧.

(٢) بطبيعة الحال لا نقصد هنا القول بأن هذه هي المسألة الوحيدة التي تصنف بحسب المذاهب الفلسفية، فهناك اعتبارات أخرى يمكن أن تصنف هذه المذاهب وفقاً لها، لكن اختلاف الفلاسفة في تصور هذه المسألة هو إحدى المسائل التي تصنف المذاهب تبعاً لها.

استقلال كل منهم في تفكيره الفلسفي ومدى تأثر واحد منهم بالآخر، ولذا سنبنى جزءا كبيرا من حكمنا وتقويمنا لفلسفة الكندي ومدى ما فيها من أصالة على المقارنة بينه وبين أفلاطون أولاً، وبينه وبين أرسطو ثانياً، في هذه المشكلة التي تعتبر جوهر التفكير الفلسفي الميتافيزيقي.

وسنجعل المقارنة هنا في نقاط جزئية تحرياً للدقة والوضوح، وفيما يلي عرض لهذه النقاط مع المقارنة:

(١) يؤكد أفلاطون في طيماوس مبدأ العلية، وهو أن كل شيء يحدث أو يتكون لا بد له من علة، ولذلك فللعالم علة^(١)، وهي بطبيعتها سابقة على معلولاتها^(٢).

وهذا المبدأ يقرره الكندي أيضاً بأسلوب أكثر وضوحاً مما عند أفلاطون، فهو يقرر وجود علة لكل ما هو حادث أو متكون، كما أثبت أن علة كون الشيء لا تكون من ذاته^(٣)، وأن العلة أشرف من المعلول وأسبق منه^(٤)، وعلى ذلك فعلة وجود العالم أو حدوثه ليست من ذاته، بل هي خارجة عنه وأشرف منه وأسبق.

(ب) علة العالم عند أفلاطون هي ما أسماه الديمرجوس أي الصانع، وهو علة فاعلة، لكن فعلها ليس خلق الأشياء عن عدم، وإنما هو صنع العالم بحسب نموذج أو مثال من مادة لا متعينة يمارس عليها فعله.

أما علة العالم عند الكندي فهي "الواحد الحق" المبدع (الكل)، الممسك كل ما أبدع^(٥)، وهو الله جل ثناؤه، وهو علة فاعلة وفعلها هو إبداع العالم، أي خلق هذا العالم أو إيجاداه عن العدم بعد أن لم يكن، دفعه ولحده بلا زمان.

فهنا فرق بين تصور العلة الأولى عند أفلاطون وعند الكندي، فهو عند الأول "مصمم نماذج العالم أو مثله"^(٦)، يمارس عمله على مادة موجودة قديمة أما عند الكندي فهو مبدع وخالق

(١) طيماوس ٢٨ أ، ٢٩ د، ٤٦ هـ وغيرها من المواضع.

(٢) محمد غلاب: مشكلة الإلهية، دار إحياء الكتاب العربية، ط ٢، ١٩٥١، ص ٣١.

(٣) انظر: رسائل الكندي، ج ١، ص ١٢٣ و ١٢٤.

(٤) المصدر السابق، ص ١٤٢.

(٥) المصدر السابق، ص ١٦٣.

(٦) هنري توماس: أعلام الفلسفة كيف نفهمهم، ترجمة متري أمين ومراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، دار النهضة ←

لهذا العالم عن عدم، وفرق كبير بين صانع وخالق.

والحق أن العقلية اليونانية لم تكن تتصور كون شيء يمكن أن يأتي من لا شيء^(١)، وهذه الفكرة، أي الخلق عن عدم، ظهرت مع الأديان المنزلة وعند فلاسفة هذه الأديان.

ج) علة العالم عند أفلاطون لها ما يشابهها في طبيعتها وفي وظائفها، وهي الآلهة الثانوية التي تساعد الصانع في إنجاز صنع أجزاء من العالم^(٢)، وطبيعة هذه الآلهة تشبه طبيعة "الصانع" وإن كان الصانع أفضلها جميعها وأعظمها^(٣)، وهذه الآلهة الثانوية هي النفوس التي تحرك الأجرام السماوية، وليس الصانع أو الإله عند أفلاطون إلا نفسا منها، لكنها النفس الأعظم التي تحرك العالم ككل.

أما عند الكندي فعلة العالم الحقيقية لا تشترك في شبه حقيقي مع أي شيء آخر في هذا الكون، فطبيعتها "وحدة محض" لا كثرة فيها البتة بجهة من الجهات^(٤)، بينما كل وجود عداها فيه كثرة بجهة ما أو بأكثر، وفعل هذه العلة الحقيقي هو إبداع الموجودات أو العالم، عن ليس (عن العدم)، كما أن هذه العلة هي الممسكة لهذا العالم وما فيه، وكل شيء يخلو من إمساك هذه العلة يعود إلى الاندثار والفناء^(٥)، وهذه الأفعال خاصة بالعلة الأولى لا يشاركها فيها أي من الموجودات.

د) من صفات علة العالم (الصانع) عند أفلاطون أنه نفس "وأنه متحرك"^(٦)، أو أنه كان متحركاً، ثم بعد صنع نفس العالم وتوزيع المهمات على الآلهة الثانوية أخلد إلى الراحة^(٧).

أما عند الكندي فالعلة الأولى ليست نفساً^(٨) ولا عقلاً^(٩) وليست حركة^(١٠) أو متحركاً،

← العربية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٤، ص ١١٨.

(١) قرر هذه الحقيقة كثير من المؤرخين ومنهم تسلر Zeller في كتابه: Cutlines of the History of Greek Philosophy, Trans by "Greek into Arabic, Oxford, 1963, P. 13".

(٢) انظر فيما سبق.

(٣) انظر فيما سبق.

(٤) انظر فيما سبق.

(٥) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٦٢.

(٦) هنري توماس: أعلام الفلسفة كيف نفهمهم، ص ١١٨.

(٧) البيريفو: مقدمة طيماوس (الترجمة العربية)، ص ٥٤.

(٨) انظر فيما سبق.

(٩) انظر فيما سبق.

(١٠) انظر فيما سبق.

كما عند أفلاطون.

والواقع أن الكندي، فيما يتعلق بالعلة الأولى للعالم، ينطلق من مبدأ أساسي في الدين الإسلامي هو التوحيد والتنزيه، وقد عبر القرآن الكريم عن مبدأ التنزيه هذا بقوله تعالى في وصف الله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ولقد أعطى الكندي هاتين المسألتين ما تستحقانه من الاهتمام في نظره، بينما لا نجد عند أفلاطون اهتماما بهذه المسائل وبحثها، ومن هنا نجد أثر العقيدة الإسلامية في تصوّر الكندي للعلة الأولى أو الله، بحيث لم يخرج الكندي عن مبادئ هذه العقيدة وأصولها في تصوّره وبحثه الفلسفي في هذه المسألة.

هـ) للصانع عند أفلاطون صفات أخرى غير كونه علة فاعلة - كما ذكر آنفا - منها أنه خير، وأنه يخلو من الحسد^(١) وأن له "صلاحاً يتجلى في تنسيق أجزاء العالم تنسيقاً منسجماً"^(٢).

أما الكندي، فيصف الله في أماكن متفرقة من رسائله على أنه "حائز لجميع صفات الكمال بالمعنى المطلق مثل الحكمة، والقدرة، والعلم، والإبداع، وغير ذلك من صفات الكمال"^(٣)، لكن أهم ما يهتم الكندي بتأكيد من صفات العلة الأولى، هو تأكيد الوجدانية التامة له من كل وجه، وتنزيهه عن مشابهة أي من الموجودات شبيهاً حقيقياً.

و) لا نستطيع اعتبار أفلاطون من الموحدين (أي القائلين بإله واحد) هو العلة الوحيدة لهذا الكون، وذلك لأنه يقول بوجود آلهة أخرى ثانوية تساعد في إنجاز صنع أجزاء من العالم، فهي تشبهه في عمله الرئيسي، فهو لا يختلف عنها إلا في الدرجة إذ هو أعظمها^(٤).

أما الكندي فهو فيلسوف التوحيد الخالص التام من كل وجه، حيث العلة الأولى عنده وحدة محض لا كثرة فيها بجهة من الجهات^(٥).

وفكرة التوحيد الخالص هو جوهر الدين الإسلامي الذي لا شك أن الكندي قد تأثر به في بحثه الفلسفي حول العلة الأولى، بل إن هذه الفكرة (التوحيد) كانت في أساس تفكيره منذ البداية.

(١) انظر فيما سبق.

(٢) البير ريفو: طيمائوس واكرينيس، المقدمة، ص ٥٣.

(٣) انظر: رسائل الكندي، ج ١، ص ١٦٢.

(٤) انظر فيما سبق.

(٥) انظر فيما سبق الكلام عن العلة الأولى للعالم عند الكندي.

أما ما لمجده عند الكندي من أن الفلك والأجرام السماوية هي العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد^(١)، فليس معناه أن هذه العلل تشارك العلة الأولى في فعلها، فهذه العلل معلولات للعلة الأولى^(٢)، التي هي الواحد الحق، مبدع الكل وممسك الكل، والذي رتب أجزاء الكل بحيث يكون بعضها علة لكون بعض وبعضه مصلحا لبعض^(٣)، فالعلة الأولى فعلها المميز لها هو الإبداع، أي الإيجاد عن عدم، أما العلل الفاعلة الأخرى ففعلها هو إحداث تأثيرات وتغيرات في أشياء موجودة كاستحالة أو الكون والفساد، فهذه العلل، التي هي الأشخاص السماوية، يمكن اعتبارها عللا طبيعية^(٤) تؤثر في معلولاتها بحسب نظام طبيعي وقوانين حتمية، ولذلك فلا وجه شبه بين الآلهة الثانوية عند أفلاطون وبين الأجرام السماوية في تصور الكندي من حيث طبيعة عمل ووظيفة كل منهما.

ز) الإله (الصانع) عند أفلاطون إله شخصي، فهو نفس حية ذات عقل، وهو محرك يحرك ذاته ويحرك الفلك الأقصى^(٥).

أما العلة الأولى أو الله، عند الكندي فليس إله شخصيا - كما عند أفلاطون - إذ ليس هو بجسم ولا نفس ولا عقل، ولا تلحقه أية صفة من صفات الأشخاص^(٦).
ح) علة العالم (الصانع) عند أفلاطون، ذات طبيعة غامضة - كما وصفه هو - ولذلك اختلف شراحه في توضيح طبيعته وعلاقاتها، من ذلك علاقته بمثال الخير وهل هو مثال الخير أم هو شيء آخر غيره، وهل هو فوق المثل أم هو واحد منها، مما ثار حوله جدال طويل عند شراحه على مر العصور، ويرجع هذا الغموض إلى أسلوب أفلاطون الأسطوري الشعري في كثير من المواضع، كما في طيمائوس، وإلى النصوص المتفرقة التي تتكلم عن الإله في مواضع شتى من

(١) انظر: رسالة الكندي في الإبانة عن العلة القريبة للكون والفساد، رسائل الكندي، ج ١، ص ٢١٤-٢٣٧.

(٢) انظر الكلام عن العلة الأولى عند الكندي فيما سبق، وانظر أيضا: رسائل الكندي، ج ١، ص ٢١٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٣٧.

(٤) العلل الطبيعية عنده أربع هي: عنصرية (مادية)، صورية، فاعلة، وتامة (غائية) وهو يشبه في هذا أرسطو. انظر: المصدر السابق، ص ٢١٧.

(٥) انظر فيما تقدم.

(٦) انظر فيما تقدم صفات العلة الأولى عند الكندي.

مؤلفاته، كلاما مختلفا^(١).

أما عند الكندي فلا نجد غموضا والتباسا كما عند أفلاطون، فهو يفرد جزءا من رسالته في الفلسفة الأولى للحديث عن العلة الأولى (الله) وتحديد مفهومها وصفاتها^(٢)، كما يخصص رسالة خاصة^(٣) في بيان فعلها الأساسي الذي هو الإبداع، مما يجعل رأي الكندي في الله واضحا محددًا وأبعد من أن يكون موضع خلاف كبير بين الباحثين - كما رأينا عند شراح أفلاطون -.

(ط) هناك نقطة يشترك في تقريرها أفلاطون والكندي، وهي عدم إمكان معرفة طبيعة وماهية علة العالم معرفة تامة، لقصور العقل البشري عن إدراك الأمور الإلهية إدراكا تاما على الحقيقة^(٤).

ولو أردنا أن نلخص المقارنة السابقة بين أفلاطون والكندي في هذه المسألة الفلسفية الهامة، لقلنا إن تصور الكندي لعلة العالم أوضح بكثير من تصور أفلاطون وأقل غموضا، كما أن تصور الكندي مستمد في أساسه وجوهره وكثير من تفاصيله من الدين الإسلامي، مما نشعر معه بأن الكندي كان يخالف آراء أفلاطون وغيره من فلاسفة اليونان في هذه المسألة مخالفة واعية مقصودة، برغم أن الكندي استخدم في بحثه عن العلة الأولى منهجا سليما لإثبات وجود الله والتعرف على صفاته، وهو البحث في هذا العالم وطباعه، فكان ما وصل إليه الكندي في بحثه متفقا مع العقيدة الإسلامية وتصورها للخالق كما تظهره كثير من آيات القرآن الكريم^(٥).

ولو أردنا البحث عن مدى تأثير الكندي، في هذه المسألة، بأفلاطون لوجدنا أن هذا التأثير لا يتجاوز كثيرا تأثيره بروح البحث، أقصد الاهتمام بالبحث عن علة للعالم ومحاولة تحديد

(١) انظر فيما سبق.

(٢) انظر ذلك في رسالته في الفلسفة الأولى، رسائل الكندي، ج ١، ص ٩٧-١٦٢.

(٣) وهي الرسالة التي عنوانها: الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالجماز المنشورة في الجزء الأول من الرسائل، ص ١٨٢-١٨٤.

(٤) انظر بخصوص أفلاطون فيما سبق، وانظر تعريف الكندي للفلسفة في كتاب الفلسفة الأولى، رسائل الكندي، ج ١، ص ٩٧، وكذلك رأي الكندي في الحق والحقيقة مقدمة الرسائل للناسخ والمحقق الأستاذ أبي ريدة (ص ٤٩-٥٢).

(٥) من ذلك قوله تعالى في وصف نفسه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ {١} {اللَّهُ الصَّمَدُ {٢}}﴾ [الإخلاص: ١-٢] وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّانُ﴾ [ص: ٦٥]، وغير ذلك من الآيات التي تتكلم عن الله كثير.

صفاتها ووظائفها، كما أن هناك أثرا سلبيا يتجلى في الرد الضمني وغير المباشر على آراء أفلاطون، والذي تنطوي عليه آراء الكندي المخالفة لها.

فالكندي في تصوره لعلة العالم الحقيقية فيلسوف مستقل بقدر ما يمكن للفيلسوف أن يكون مستقلا في آرائه وتصوراتهِ عمن سبقه، ولا شك في أن الكندي ضرب عرض الحائط بآراء أفلاطون خاصة، في هذه المسألة، مع علمه بها وإطلاعه عليها، فهناك اختلاف بين تصور كل منهما لطبيعة هذه العلة وطبيعة فعلها، ومدى قدرتها وفاعليتها، ونوع علاقتها بالعالم، كما وضحنا في النقاط الجزئية آنفا.

المبحث الخامس: رأي أرسطو في علة العالم مع المقارنة برأي الكندي؛

العالم في تصور أرسطو، أزلي أبدي، ولذلك ليست العلة الأولى للعالم عنده، علة وجوده، وإنما هي العلة الأولى لحركته الأزلية الأبدية، وعلة الحركة محرك، ولذلك فإن أهم صفة تعبر عن حقيقة العلة الأولى عند أرسطو، هي أنها محرك.

إثبات وجود العلة الأولى:

مفهوم الحركة في فلسفة أرسطو من المفاهيم الأساسية وإثباته لوجود العلة الأولى يستند إلى هذا المفهوم، فقد أثبت أرسطو - كما تقدم - أن الحركة أزلية أبدية^(١)، وهذه الحركة هي حركة السماء، والأجرام السماوية، وهذه هي نقطة البداية في استدلاله على وجود العلة الأولى^(٢).

هذه الحركة الأزلية الأبدية تستلزم محركا أزليا، ذلك أن كل حركة تحتاج إلى متحرك ومحرك في نفس الوقت، ولكن سلسلة المحركات والمتحركات لا تسير إلى ما لا نهاية، فلا بد أن يكون هناك محرك أول^(٣)، ويجب أن يكون غير متحرك، ويكون هو علة الحركة الأزلية الأبدية.

صفات العلة الأولى:

أولى صفات العلة الأولى عند أرسطو، بعد كونها محرك أول لا يتحرك، هو أنها أزلية

(١) انظر فيما تقدم.

(٢) انظر: ما بعد الطبيعة لأرسطو، مقالة اللام الصفحة ١٠٧٢ أس ٢٣-٢٤ (حسب ترقيم بيكر). وانظر نفس الموضع في الترجمة العربية القديمة التي نشر الأستاذ عبدالرحمن بدوي قسما منا في كتابه: أرسطو عند العرب، ص ٥٥.

(٣) أرسطو: الطبيعة، ٢٤٢-٢٠١-٢١١.

أبدية، لأنها علة الحركة الأزلية الأبدية ولو كانت غير ذلك لانقطعت هذه الحركة^(١). وهذا المحرك واحد لأن الحركة التي هو علتها حركة متصلة والاتصال يفترض الوحدة^(٢)، وهو أيضا غير منقسم لأنه لا عظم له، أي إنه محرك لا مادي، لأنه لو كان عظما فإما أن يكون متناهيا أو غير متناه، وفي الحالة الأولى يستحيل أن يحرك حركة لا نهائية إذ هو متناه، والحالة الثانية لا وجود لها لأنه من المقرر عند أرسطو عدم إمكان وجود عظم لا نهائي بالفعل^(٣). وهو موجود بالفعل دائما، لأن ما هو بالقوة قد يفعل وقد لا يفعل، وفي هذه الحالة ستقطع الحركة التي أثبت أرسطو أنها أزلية، ولذلك فالمحرك الأول فعل خالص من جميع وجوهه^(٤).

وبما أن هذا المحرك لا مادي وهو فعل محض فهو إذن بسيط لا تركيب فيه^(٥). وهذا المحرك الأول اللامادي صورة خالصة، وهو عقل، لأن العقل هو أحسن ما في الوجود^(٦)، وهو حي بأسمى معاني الحياة، لأن كون العقل بالفعل هو الحياة والإله هو هذا العقل^(٧).

وهذا المحرك الأول كامل، فهو يحرك العالم من حيث هو كمال مطلق، وهو غاية الموجودات كلها التي تصبو إلى كماله، ولكماله وكونه عقلا فإن معقوله لا يمكن أن يكون شيئا آخر غير ذاته^(٨)، لأن تعقله لغيره ينقص من كماله وسموه، فهو لذلك عقل وعاقل ومعقول، معنى العقل فيه والمعقول واحد^(٩)، ولذلك فهذا المحرك الأول لا يعلم من أمر الموجودات في

-
- (١) أرسطو: الطبيعة، ١٣-٨١٢٥٩.
(٢) المصدر السابق: ٥-٣١٢٥٩.
(٣) نفسه: ٢٦٦ أ ٢٤١ ب ٦، ما بعد الطبيعة، مقالة اللام ١٠٧٣-٤١-١٢.
(٤) ما بعد الطبيعة: ١٠٧١ ١٢١-١٨.
(٥) المصدر السابق، ١٠٧٢ ٣٢١-٣٤.
(٦) المصدر السابق، ١٠٧٢ ب ٢٠-٢٦.
(٧) المصدر السابق، ١٠٧٢ ب ٢٦ ٢٧.
(٨) المصدر السابق، ١٠٧٢ ب ٢٠-٢٢.
(٩) المصدر السابق، ١٠٧٤ ب (السطر الأخير).

العالم شيئاً^(١)، وأما تعقله لذاته فهو فعل لذيد وفاضل^(٢).

علاقة العلة الأولى بالعالم:

عرفنا أن هذه العلة علة محرّكة للعالم، وهذه هي العلاقة الأساسية بين المحرك الأول الذي لا يتحرك والعالم، وهذا التحريك لا يتم عن طريق المماسّة بينه وبين العالم وإنما يحرك عن طريق العشق^(٣)، أي عشق العالم وشوقه للمحرك الأول، الذي هو الكمال والعقل والصورة الخالصة والغاية التي تصبو إلى كماله سائر الموجودات، وهذا العشق ينتج عنه الحركة الدائرية الأزلية للعالم. وقد أشرنا آنفاً إلى أن هذا المحرك الأول لا يعلم من سر العالم شيئاً فموضوع علمه وتعقله هو ذاته، إذ إن تعلق علمه بشيء من موضوعات هذا العالم ينقص كماله.

وعلى ذلك يمكن اعتباره محركاً سلبياً حيث لا يقوم بأي فعل إيجابي في العالم، ومع ذلك فهو عند أرسطو علة النظام والخير في هذا العالم، فالنظام موجود في العالم وهذا هو الخير، والمحرك الأول الذي لا يتحرك، وهو الإله موجود، وليس سبب النظام في العالم هو العالم وإنما سببه هو هذا المحرك الأول، تماماً كما يكون رئيس الجيش سبب وجود النظام في جيشه^(٤).

ومن الأمور التي لم يوضحها أرسطو: علاقة الطبيعة بالمحرك الأول الذي لا يتحرك وهو عنده الإله، ونرى أن أرسطو وإن كان لم يتعرض لهذه النقطة مباشرة، إلا أنه يمكن استخلاص رأيه فيها بعد أن وضح لنا أن الطبيعة مبدأ حركة ذاتية في الأجسام، وأن المحرك الأول الذي لا يتحرك هو علة للحركة من حيث هو معشوق وغاية، لا من حيث صدورها عنه بفعل ما منه، فهو ساكن ومكتف بذاته، ولذلك فالعلاقة الموجودة بين الطبيعة وبين إله أرسطو هي أن هذه الطبيعة تتجه في كل ما يصدر عنها، نحو هذا الإله، وسنرى عند الكلام عن الغائية فيما يلي، أن الغائية التي تنطوي عليها طبيعة الموجودات لا تعود إلى فعل خالق أو منظم خارج العالم، وإنما هي غائية باطنة في الطبيعة، ولعل عدم وجود علاقة مباشرة بين الطبيعة والإله أكثر مما ذكرنا،

(١) ما بعد الطبيعة، ١٠٧٤ ب ٣٠ - نهاية العمود.

(٢) نفسه: ١٠٧٤ ب ٢٥.

(٣) نفسه: ١٠٧٢ - ب ١ - ١٥.

(٤) ما بعد الطبيعة، ١٠٢٥ - ١٠١ - ١٦.

هو الذي جعل تسلي Zeller يصف العلاقة بين الطبيعة والحرك الأول، في مذهب أرسطو، بأنها غير واضحة.

المقارنة بين أرسطو والكندي في تصورهما لعلّة العالم

البحث في هذه المسألة هو الموضوع الرئيسي للفلسفة الأولى عند أرسطو وعند الكندي، في هذه المسألة يتبين الفرق بين التفكير الميتافيزيقي عند كل من الكندي وأرسطو.

فتفكير أرسطو في هذه المسألة يظهر فيه بعض العناصر الخيالية^(١)، وتسري في تفكيره الروح الفنية اليونانية^(٢)، بينما نجد الكندي يتبع المنهج العقلي الدقيق مبتعداً عن العناصر الخيالية - كما وضح في مقدمة كتابه في الفلسفة الأولى^(٣) - حيث إن البحث في علة العالم من المباحث التي موضوعاتها "لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى"^(٤).

وهذه المسألة في حقيقة أمرها مسألة دينية فلسفية وعلمية كبرى، وقد فهمها الكندي على هذا الأساس فأعطاهما ما تستحقه من عناية في البحث كفيلسوف.

ولسنا ننكر أنه كان في أساس تفكير الكندي في هذه المسألة الرأي الديني بحسب الإسلام، بل يمكن أن نقول إن هذا الرأي الديني هو الذي قاد أبحاث الكندي ووجهها نحو هدفها في هذه المسألة.

ولكننا يجب أن نذكر أن الكندي كان يعالج هذه المسألة معالجة فلسفية على اعتبار أنها مشكلة فلسفية خالصة، فإن كان الدين قد أثار أمامه هذه المسألة، فإن بحثه فيها كان بحثاً خالصاً، ولذلك يمكن اعتبار الكندي من وجه ما بين المؤلّمين العقليين.

أما أرسطو فلا ننكر اهتمامه بهذه المسألة، لأنه خصص لها إحدى مقالات كتابه ما بعد الطبيعة وهي مقالة اللام، وقد اعتبر أرسطو من المؤلّمين الطبيعيين^(١)، وهذه المقالة تعتبر حجر

(١) من هذه العناصر الخيالية القول بتحريك العلة الأولى للعالم عن طريق الشوق والعشق.

(٢) أبو ريذة: رسائل الكندي، ج١، المقدمة، ص ٨٠ (١٥).

(٣) انظر كلامه عن الطريقة التي تناسب البحث في الموضوعات الميتافيزيقية، الرسائل، ج١، ص ١١٠-١١٢.

(٤) المصدر السابق، ص ١١٠-١١٢.

(١) انظر ازفلد كولي: المدخل إلى الفلسفة، ترجمة أبو العلا عفيفي، مكتبة النهضة المصرية، ص ٢٣٥، ٢٣٦.

الأساس في ميتافيزيقا أرسطو^(١)، وهو كذلك يعتبر مسألة البحث عن العلة الأولى مسألة فلسفية دينية مع اعتبار الفارق بين ديانة اليونان في ذلك الوقت وبين الدين الإسلامي. وسنحاول في المقارنة بين أرسطو والكندي في هذه المسألة إظهار أوجه الشبه والاختلاف عن طريق تقسيم هذه المقارنة إلى نقاط جزئية توخيا للدقة والوضوح.

(١) إثبات وجود العلة الأولى:

يعتمد أرسطو في إثباته للعلة الأولى على مبدأ عدم إمكان تحقق التسلسل اللانهائي بالفعل وضرورة الوقوف في سلسلة العلل عند علة أولى، وعند محرك أول لا يتحرك في سلسلة المحركات والمتحركات^(٢).

أما طريق الكندي لإثبات وجود العلة أولى فهي تعتمد على بحثه الذي أثبت فيه حدوث العالم، وعلى المبدأ الذي ينص على أنه لا بد للحدث من محدث، وقد بين الكندي أن هذا المحدث واحد، وأنه واحد حق.

فالواحد الحق هو العلة الأولى للعالم عند الكندي.

ولاشك أن طريق أرسطو في إثبات وجود العلة طريق منطقي سليم، لكن هذا لا يعني أن تصوره لطبيعة هذه العلة كان كذلك كما سنبين فيما يلي:

أما طريق الكندي فلاشك أنه كان طريقاً مبنياً على أساس سليم ومنهج واضح في ذهنه، وهو منهج نظر إليه الفلاسفة باحترام على مر العصور، وهو يتلخص في أن التعرف على علة العالم والعلم بها ممكن عن طريق هذا العالم وما فيه من آثار دالة على هذه العلة^(٣).

(٢) وحدة العلة الأولى:

العلة الأولى عند أرسطو وعند الكندي واحدة وليست متعددة، ولذلك يمكن اعتبار أرسطو من الموحدين لقوله بإله "واحد أزلي أبدي لا يتغير"^(١)، وهو العلة الأولى للحركة في العالم، فليس للعالم عند أرسطو علة موجدته أو محدثة له لأنه عالم أزلي، أما الكندي فهو بلا شك

(١) Sir David Ross, Aristotle, P. 179.

(٢) انظر بحثه في هذه المسألة في كتابه الطبيعة (٢٥٦-٤١-٢٥٨ ب ٨).

(٣) انظر كلام الكندي في هذه النقطة الوارد في رسالته في حدوث الأشياء ورسومها ضمن: رسائل الكندي، ج ١، ص ١٧٤.

(١) محمد عبدالمهدي أبو ريذة: الإيمان بالله في عصر العلم، عالم الفكر، العدد ١، المجلد ١، ص ١٣٨.

على رأس الفلاسفة الموحدين لقوله بعله أولى واحدة أزلية لا تتغير هي الواحد الحق، حيث الوجدانية الحققة ليست لموجود آخر غير هذه العلة الأولى، وما نجده عند الكندي من الاهتمام بالتوحيد الخالص المنزه لا نجده عند أرسطو إذ قدم في ذلك أبحاثاً لا نجد مثلها عند أرسطو في دقتها وطريقة معالجتها والبراهين المقدمة فيها، مما يجعلنا نقول بأن التوحيد عند الكندي يختلف في حقيقته عن التوحيد عند أرسطو، فهو عند الكندي توحيد مطلق وتنزيه خالص معاً، بينما هو عند أرسطو توحيد فقط، أي إن العلة الأولى واحدة فقط.

وغير خاف هنا أثر الدين الإسلامي في تفكير الكندي، ذلك أن الدين الإسلامي دين التوحيد المطلق الخالص والتنزيه الشامل.

٣) طبيعة العلة الأولى وصفاتها:

أ- العلة الأولى عند أرسطو محرك لا يتحرك، لأنه لو كان متحركاً لكان علينا البحث عن علة حركته، وحينئذ نسير في التسلسل إلى ما لا نهاية، وهو ممتنع، وفي هذه الصفة إشارة إلى فاعليته الأساسية وهي التحريك.

أما عند الكندي فالعلة الأولى للعالم هي "الواحد الحق" الذي يتصف بصفات كثيرة: القدرة والحكمة والتدبير والإبداع، لكنه لا يشبه في الحقيقة أياً من الموجودات الأخرى، أما الفاعلية الأساسية لهذه العلة، عند الكندي، فهي "الإبداع"^(١)، أي الإيجاد عن عدم في لا زمان وبلا طينة^(٢)، ويمكن اعتبار هذا الفعل نوعاً خاصاً من أنواع الحركة، كما ذكر أبو حيان التوحيدي على لسان الكندي بأنه يرى أن هناك حركة خاصة هي "حركة الإبداع"^(٣)، تشير إلى فعل الله الذي يتم بلا معاناة ولا كلفة ولا مادة ولا زمان، ونحن نميل إلى اعتبار "الإبداع" عند الكندي حركة خاصة - كما ورد في الإمتاع والمؤانسة للتوحيدي^(٤) - ذلك أن الموجود بين أيدينا من رسائل الكندي يسمح لنا بهذا الاعتبار وإن كنا لا نجده يذكر هذا - فيما عندنا من رسائله -

(١) انظر: رسائل الكندي، ج ١ (رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالجماز)، ص ١٨٢-١٨٤.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص ٣٧٥.

(٣) انظر الكلام عن الإبداع فيما سبق، والكلام عن "حركة الإبداع" فيما سبق.

(٤) انظر: أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج ٣، ص ١٣٣، ١٣٤.

بشكل مباشر.

أما فيما يتعلق بحركة هذه العلة، فالكندي ينفي أن تكون العلة الأولى متحركة ويتضح هذا في تعريفه للعلة الأولى في رسالته في حدود الأشياء ورسومها بقوله: "العلة الأولى: مبدعة فاعلة متممة الكل غير متحركة"^(١)، ومن هذا التعريف يتضح فرق كبير بين تصور أرسطو وتصور الكندي للعلة الأولى، فهي عند أرسطو مجرد مُحرك ومسبب للحركات الكونية، أما عند الكندي فهو مبدع للعالم وما يلازم وجوده من حركات.

ب- المحرك الأول غير المتحرك عند أرسطو يحرك العالم بطريقة خاصة وغير مألوفة في هذا العالم الطبيعي، فهي ليست عن طريق التماس بين المحرك والمتحرك، وإنما تتم هذه الحركة عن طريق شوق العالم لعلته الأولى، الذي هو خير محض والكائنات والسماء في اشتياق دائم إليه، وهذا الاشتياق من جهة العالم نحو علته هذه "هو فعل عشق أبدي"^(٢) ينتج عنه حركة دائرية حول المركز أزلية أبدية.

مثل هذا القول لا وجود له عند الكندي فالواحد الحق هو المبدع للعالم وهذا يعني إيجاداه عن عدم بلا زمان، ووجود العالم كجزم يلازمه وجود الحركة أيضا، فالعالم وجد متحركاً، والحركة في العالم مستمرة بحسب طبائع مادته التي تنطوي على نظام حركتها الطبيعي.

فعلى ذلك لا نستطيع أن نعتبر العلة الأولى بحسب تصور الكندي محركاً للعالم بالمعنى الذي يوجد عند أرسطو، أي حركة العشق، وإنما هي محرك للعالم من حيث إنها العلة الأولى له وللحركة التي بدأت لحظة إبداع العالم، والتي أصبحت بعد ذلك تسير بحسب قوانين ثابتة تناسب طبيعة الأجسام المتحركة"^(٣)، وقد وضع الكندي العلاقة بين العالم الذي يتحرك حركات منظمة وبين العلة الأولى بأنها طاعة أو سجود بالمعنى المجازي الذي شرحه في رسالة خاصة، بينما هذه العلاقة عند أرسطو علاقة عشق - كما تقدم -.

وما نجده عند الكندي من الكلام على أنواع الحركات هو ما نجده عند أرسطو، لكن ما

(١) رسائل الكندي الفلسفية، جـ ١، ص ١٦٥.

(٢) فالزر، ص ١٧٠.

(٣) انظر كلامنا عن الحالة الأولى للعالم عند الكندي فيما سيأتي.

قاله أرسطو عن ضرورة وجود المحرك الذي لا يتحرك وكيفية تحريكه للعالم لا نجاهه عند الكندي، لقد وضّح طريقة تحريك المحرك الذي لا يتحرك للعالم بالقول بالعشق الأزلي الأبدي من العالم نحو هذا المحرك^(١)، وهذا العشق يسبب الحركة الأزلية الأبدية للعالم. وهنا نلاحظ تعارضا مع مفهوم الحركات الطبيعية عند أرسطو، وهي الحركات التي تتم نتيجة لطبائع مادة الجسم المتحرك وخصائصها، كحركة العناصر الخفيفة خارجا عن الوسط والثقيلة نحو الوسط وحركة الأجرام السماوية الدائرية حول مركز ثابت، فقول أرسطو بحركة العشق هذه يهدم مذهبه في العلم الطبيعي القائم على مفهوم الحركة وأنواعها وخصائصها وبخاصة الحركات الطبيعية، وأرسطو لم يتدارك هذا الذي وقع فيه فلم يبين لنا فيما إذا كانت الحركة الناتجة عن العشق تسير بحسب نظام وقوانين معينة، وهل لها علاقة بطبيعة مادة أو عنصر الأجسام المتحركة، أي إنه لم يربط بين حركة العشق هذه والحركات الطبيعية، ولا شك أن أرسطو اضطر إلى وضع تفسير لتحريك المحرك الذي لا يتحرك للعالم لكن هذا التفسير الذي وضعه أرسطو جاء قاصرا وخياليا لأن فيه بلا شك ابتعادا عن الواقع، ومثل هذا التعارض لا وجود له عند الكندي، فهو يلتزم بالقول بالحركات الطبيعية كأرسطو لكنه لم يقل بالعشق أو بتفسير آخر يعارض هذا المفهوم، ولهذا فلا وجود لمثل هذه العناصر الخيالية عند الكندي.

ج- أزلية العلة الأولى: يرى أرسطو أن هذا المحرك الذي لا يتحرك يجب أن يكون أزليا، لأنه لو كان حادثا لما كانت الحركة أزلية، لكنها أزلية فهو إذن أزلي^(١)، وكذلك يجب أن لا يصيبه أي تغير لأن هذا التغير قد يؤدي إلى انقطاع الحركة الأزلية المستمرة.

أما الكندي فيرى كذلك أن العلة الأولى أو الواحد الحق أزلي، وقد حدد الكندي مفهوم "الأزلي" تحديدا دقيقا وافيا بشكل أكثر مما عند أرسطو^(٢)، بحيث لا يدخل تحت هذا المفهوم أي من الموجودات غير الواحد الحق، بينما نجد عند أرسطو تعددا في الأمور الأزلية أو القدماء

(١) انظر: "مقالة اللام" من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو (١٠٧٢ - ٢٥١ ١٠٧٢ ب ١٠). وانظر الترجمة العربية القديمة لهذه

المقالة المنشورة في كتاب عبدالرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، ص ٥، ٦.

(١) انظر: أرسطو، الطبيعة، ص ٢٥٨، ص ١٠ - ٢٥٩ ٢٠١.

(٢) انظر: رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٣، ١١٤.

فالعالم والمحرك الأول غير المتحرك والحركة نفسها والزمان والهيولى والصورة، كلها أمور أزلية عند أرسطو، وهذا التعدد في القدماء لا وجود له في فلسفة الكندي.

د- المحرك الأول غير المتحرك عند أرسطو ليس كمية وغير منقسم، لأنه لو كان منقسماً أو كمّاً فإما أن يكون متناهيًا أو لا متناهيًا، والكم اللامتناهي مستحيل، والكم المتناهي لا يصدر عنه حركة لا نهائية^(١).

أما الواحد الحق عند الكندي فهو كذلك في تصويره غير منقسم إذ هو وحدة حقيقية، كما أنه ليس كمّاً ولا ذي كمية، لأن الكمية تقبل الزيادة والنقصان فهي متكثرة^(٢). ونلاحظ هنا الاتفاق بين الكندي وأرسطو في هذه الصفة، وواضح كذلك الاختلاف في طريقة إثبات هذه الصفة عند كل منهما.

هـ- يرى أرسطو أن المحرك الأول غير المتحرك موجود بالفعل دائماً، ولذلك فهو فعل محض لأن الذي بالقوة قد يفعل وقد لا يفعل^(٣).

أما عند الكندي فنجد هذه الصفة مذكورة بمعناها لا بلفظها الذي يذكره أرسطو، فقد أورد في تحديده لمفهوم "الأزلي" أنه "لا ينتقل إلى تمام" وأنه "تام اضطراراً"^(٤)، كما نجد عنده معاني أكثر مما عند أرسطو تظهر في وصفه للواحد الحق بأنه "الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عاد ودثر"^(٥)، فهذا المعنى بلا شك يختلف كثيراً عن قول أرسطو عن العلة الأولى بأنها بالفعل دائماً، فمعنى أرسطو لا يتجاوز معنى أنه موجود دائماً بالفعل من أجل أن تستديم الحركة، بينما أوصاف الكندي تستوعب المعنى الذي قصده أرسطو كما توضّح معاني أخرى، فمعنى الإمساك الذي ذكره الكندي هو أنه حفظ الوجود والهوية للموجودات، وهو معنى لا يوجد عند أرسطو، حيث لا ضرورة لهذا الإمساك حيث إن العالم أزلي أبدي.

(١) انظر: أرسطو، الطبيعة، المقالة الثامنة، الفصل العاشر، ٢٦٧ ب ١٥-٢١.

(٢) انظر: رسائل الكندي، ج ١، ص ١٥٣.

(٣) انظر البرهان الأول من براهين الكندي على حدوث العالم فيما تقدم.

(٤) رسائل الكندي، ج ١، ص ١١٤.

(٥) المصدر السابق، ج ١، ص ١٦٢.

و- المحرك الأول غير المتحرك عند أرسطو، محرك لا مادي، وهو بسيط لا تركيب فيه وهو أشبه بكائن روحاني غير مادي مفارق لعالم الحس^(١)، وهذه الصفة نجدها عند الكندي، فالعلة الأولى عنده لا مادية ولا جسمية، كما أنها لا تركيب فيها، إذ هي^(٢) وحدة حقيقية لا تنقسم، وهي برغم لا ماديتها ذات حقيقية^(٣).

ز- يرى أرسطو أن المحرك الأول الذي لا يتحرك يجب أن يكون عقلا بالفعل^(٤) أو عقلا محضاً^(٥)، وموضوع تعقل هذا العقل هو تعقله لذاته، لأنه لا يليق به وبسموه وشرفه على العالم أن يتعقل العالم أو موجوداته الجزئية، ولذلك فلا علم للمحرك الأول - في تصور أرسطو - بالكون وما فيه من موجودات^(٦) وما يجري فيه من حوادث، لأن في هذا كله انتقاصاً من سمو هذا المحرك. أما الكندي، في هذه الصفة، فراه مختلف تماماً عما وصف به أرسطو العلة الأولى فلقد نفى الكندي أن يكون الواحد الحق عقلاً أو نفساً لأن هذا يستدعي الكثرة في الواحد الحق وهو لا تلحقه الكثرة بجهة من الجهات^(٧).

أما مسألة علم الواحد الحق بالعالم فلا شك أن رأي الكندي مخالف تماماً لرأي أرسطو، فالواحد الحق، مبدع العالم وممسكه، وهو الذي نظم هذا العالم وأتقن هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت وزوال كل زائل^(١)، وفي هذا أعظم دلالة على أتقن تدبير^(٢) وأحكم حكمة^(٣)، ومن هذا نرى أن الواحد الحق في تصور الكندي، يتعلق

(١) محمد عبد الهادي، أبو ريدة: الإيمان بالله في عصر العلم، مجلة عالم الفكر، وزارة الإرشاد والأبناء، الكويت، المجلد ١، العدد ١، ١٩٧٠، ص ١٧١.

(٢) المصدر السابق، ص ١٧٠.

(٣) المصدر السابق، ص ١٧٠.

(٤) ما بعد الطبيعة: ١٠٧٢ ب ٢٦.

(٥) محمد غلاب: الفلسفة اليونانية، ج ٢، ص ٣٧.

(٦) انظر: ما بعد الطبيعة، ١٠٧٤ ب ١٥ ١٠٧٥ أ.

(٧) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٥٤، ١٥٥.

(١) المصدر السابق، ص ٢١٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٢١٥.

علمه بهذا العالم من حيث الإبداع والتنظيم والترتيب والإمساك، وكذلك اندثاره بعد انقضاء مدته المقسومة، فهو إذن ليس علة سلبية كما عند أرسطو.

ح- وصف الكندي العلة الأولى بصفات أخرى، غير التي أوردناها في المقارنة آنفا لا نجد لها عند أرسطو، ولعله لم يخطر بباله بحثها، ومن هذه الصفات أن العلة الأولى التي هي الواحد الحق، لا تقال الوحدة فيها بالإضافة بل إنها "واحد مرسل"^(١) وكل ما يقال عن الموجودات فيما عدا الواحد فإنما يقال بالإضافة ولا يقال بالقول المرسل، وقد بحث الكندي في هذا بحثا طويلا لا نجد له شيئا عند أرسطو، يبين فيه أن القول بوجود العظيم المرسل بالفعل أو بالقوة مستحيل، وكذلك القول بالقليل المرسل وسائر الصفات الكمية^(٢)، ثم دخل في البحث عن الواحد وبيّن أن الواحد ليس عدداً، وبين ذلك ببحث لا يخلو من صعوبة، وهو أدخل في مباحث فلسفة الرياضيات منه في مباحث الفلسفة الأولى، ولكن الكندي استخدم هذا البحث ونتيجته بقصد توضيح حقيقة العلة الأولى التي هي الواحد الحق، والعلة الأولى هي هدف الفلسفة الأولى عند الكندي.

ومن الصفات الأخرى التي وصف بها الكندي العلة الأولى ولا نجد لها عند أرسطو أن الواحد الحق هو مفيد الوحدة للموجودات ومعطيتها هويتها^(٣)، وهذه المهمة ليست للمحرك الأول غير المتحرك كما وصفه أرسطو.

وكذلك وصف الكندي العلة الأولى بأنه مبدع العالم وما فيه من موجودات، أي إيجاده عن عدم^(١)، فهو معنى ليس عند أرسطو. بل إن أرسطو ينفيه نهائياً في قوله بقدم العالم، والعلة الأولى أيضاً في تصور الكندي هو "الممسك كل ما أبدع"^(٢)، بمعنى أن وجود الموجودات يتوقف عليه، وقد يمكن مقارنة الإمساك بحسب ما عند الكندي، بثبات حال المحرك الأول غير المتحرك عند أرسطو التي ينتج عنها دوام العشق، وبالتالي دوام حركة العالم، فإذا اعتبرنا هذا الثبات نوعاً من الإمساك فهو بلا شك إمساك سلبي، بينما معنى الإمساك عند الكندي إيجابي.

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٦١.

(٢) انظر عرضنا لهذا البحث الذي لا يخلو من طرافة وصعوبة في نفس الوقت فيما سبق.

(٣) انظر: رسائل الكندي، ج ١، ص ١٦٢.

(١) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ١٦٢. وانظر أيضاً رسالته في الفاعل الحق التام والفاعل بالمجاز الصفحات ١٨٢-١٨٤.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ١٦٢.

وقد وصف الكندي العلة الأولى بكثير من الصفات السلبية^(١)، بجانب الصفات الإيجابية السابقة، كان غرضه منها تنزيه العلة الأولى عن مشابهة أي من الموجودات شبيها حقيقيا، كما نجد عند الكندي تركيزاً على البحث في حقيقة الواحد وتأكيدها بالبراهين على أن العلة الأولى "واحد حق" مما لا يوجد مثله عند أرسطو، يمثل هذه الصورة التي عرضها الكندي، مع أن أرسطو بحث مسألة الواحد والكثير والوحدة والوجود^(٢) في كتابه ما بعد الطبيعة.

ولهذا نستطيع القول إن بحث الكندي في صفات العلة الأولى كان يهدف إلى التوحيد الخالص والتنزيه الكامل لهذه العلة، ولكنه لم يضع هذه الأهداف كمقدمات أو قضايا مسلم بها، وإنما جعلها نتائج لبحث وصل إليها بعد أبحاث ومعالجات كثيرة.

وهنا يتضح أماننا الدافع الديني وراء أبحاث الكندي المسلم، ويتضح دور الدين في إثارة المشكلات الفلسفية وفي الطريق الذي يسلكه الفيلسوف في معالجتها، ودوره أيضا في إكساب هذه المباحث المزيد من التعمق في البحث، بل أيضا الوصول في بعض الأحيان إلى حقائق علمية أو كونية أو القول بها على نحو حدسي بوقت سابق بكثير لاكتشافها عن طريق البحث العلمي التجريبي، ونجد هذا مثلا عند الكندي في مسألة تلازم الحركة والجزم والزمان وفي مسألة نسبية الحركة والسكون^(٣)، (وقد بينا سابقا أنه قال بهذا على نحو حدسي تقريبا).

ولا يخلو كلام أرسطو من الدافع الديني أو العاطفة الدينية، بدليل أنه حرص على أن يجعل هذا الإله بعيدا عن أي نقص، فنفى عنه العلم بالكون وما فيه من جزئيات وموجودات، ولكن هذا الدافع وهذه العاطفة الدينية لا تصل إلى مستوى ما عند الكندي من القوة والوضوح والوعي بها.

٤) علاقة العلة الأولى بالعالم عند أرسطو والكندي:

العلة الأولى أو المحرك الأول غير المتحرك عند أرسطو - كما ذكرنا آنفا - عقل مفارق للمادة، أو صورة خالصة وفعله هو تعقل ذاته، وقد أشرنا إلى أن طريقة تحريكه للعالم هي عن

(١) انظر فيما سبق صفات الواحد الحق أو العلة الأولى.

(٢) انظر: أرسطو، ما بعد الطبيعة، مقالة I، (ص ٣٠٣-٣٢٦) بحسب نشرة (Warrington).

(٣) انظر تعليقنا على هذه المسألة فيما سبق.

طريق شوق العالم له، وقد نفى أرسطو وجود علاقة بين العالم وبين العلة الأولى غير علاقة العشق هذه، ولذلك فهو لا يعلم الأشياء وليس له عناية بالعالم أو تدبير لشؤونه لأن الموجودات متغيرة وفي علمه بهذه الموجودات انتقاص لكمال سموه، وهكذا يمكن اعتبار إله أرسطو الذي هو المحرك الأول الذي لا يتحرك ذاتا منعزلة عن العالم لا دخل لها فيه، فهذا الإله لا يخلق ولا يهتم بشئون العالم^(١)، ومع ذلك يرى أرسطو أنه علة النظام الموجود في العالم^(٢)، وهذا النظام يتم عن طريق شوق الموجودات المختلفة للمحرك الأول هذا، حيث تترتب الموجودات وتترقى "من طور إلى طور"^(٣)، وهكذا فشوق العالم لعلته هو سبب الحركة الدائمة وسبب النظام في هذا العالم.

وهكذا فلا يوجد هناك أية علاقة إيجابية من ناحية المحرك الأول غير المتحرك بينه وبين العالم في تصور أرسطو.

أما عند الكندي فالأمر مختلف تماما، فالعلاقة قائمة وموجودة منذ لحظة وجود العالم حتى انتهاء مدة هذا الوجود، وهي علاقة إيجابية وليست سلبية كما عند أرسطو، فالعلة الأولى التي هي الله، مبدع هذا العالم وخالقه، وهو منظمه ومرتبته وصاحب التدبير فيه، وهو المعطي الموجودات طبائعها ومفيدها ما فيها من وحدة وكثرة، وهو الممسك عليها وجودها ما شاء ذلك، وهو بعد ذلك بيده وقدرته وإرادته إنهاء وجود هذا العالم واندثاره^(١)، وهذه كلها علاقات إيجابية بين العلة الأولى والعالم من جانب هذه العلة، وهي، كما أشرنا ليست علاقة مؤقتة بفترة زمنية أو وقت معين يستريح بعدها الله أو العلة الأولى - كما هو إله أفلاطون^(٢) - وإنما هي علاقة دائمة طويلة المدة المقسومة للعالم، وهذا لا وجود له عند أرسطو، أما من جانب العالم فالعلاقة بينه وبين العلة الأولى علاقة طاعة أو سجود - كما أشرنا آنفا.

(١) انظر: Aristotle, *Metaphysics*, 1072 a 20-1072 b 30

(٢) انظر: Aristotle *Metaphysics*, 1078 a 10- 1075 b 30

(٣) محمد غلاب: الفلسفة اليونانية، ج ٢، ص ٩٨.

(١) انظر: الرسائل، ج ١، الصفحات الآتية: ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٨٢-١٨٤، ٢١٤، ٢١٥ حيث نجد ذكرا لهذه الصفات المذكورة هنا.

(٢) انظر فيما سبق الكلام عن الإله عند أفلاطون.

والكندي يرد على أرسطو وكل من يقول بأن العلة لا تعلم الجزئيات^(١)، وذكر هذا السجستاني في كتابه منتخب صوان الحكمة (ونشر هذا القول مع أقوال أخرى "جورج عطية" في كتابه عن الكندي)، ويتلخص رد الكندي في أننا متصلين بالعلة الأولى عن طريق "فيضه" علينا، ومعرفتنا به "على قدر ما يمكن المفاض عليه أن يلحظ الفائض"^(٢)، ولا يجب أن ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا، لأنها أغزر وأوفر وأشد استغراقا لنا. فإذا كان هذا هكذا فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن أن العلة الأولى لا تعلم الجزئيات^(٣).

-
- (١) جورج عطية، ملحق ٣، ص ٢١٧-٢١٨.
(٢) جورج عطية، ملحق ٣، ص ٢١٧-٢١٨.
(٣) المصدر السابق، ص ٢١٧-٢١٨.

الفصل الخامس

الحالة الأولى للعالم

الفصل الخامس الحالة الأولى للعالم

تمهيد:

الكندي، كما أشرنا في مواضع متعددة، من القائلين بحدوث العالم لا عن مادة سابقة وإنما عن العدم بفعل الإبداع^(١) الإلهي. وفي هذا يختلف الكندي عن كل من أفلاطون وأرسطو، فأفلاطون يقول بحدوث العالم من مادة قديمة لا متعينة عن طريق الصنع^(٢)، أما أرسطو فقد قال بقديم العالم وأبديته^(٣)، وبقديم مادته وعناصره وأبديتها.

والقول بقديم العالم يعني صاحبه من الكلام عن الحالة الأولى التي وجد عليها العالم، خاصة من كان رأيه كراي أرسطو في قدم العالم، لأن العالم وجد في شكله النهائي وصورته منذ الأزل، وهكذا لا يوجد عند أرسطو كلام عن الحالة الأولى أو العناصر الأربعة.

أما القول بحدوث العالم من مادة قديمة، فإنه يستدعي من صاحبه الكلام عن الحالة الأولى التي كانت عليها مادة العالم هذه، قبل أن يتخذ العالم شكله النهائي، وعن الكيفية التي تحولت بها هذه المادة القديمة إلى العالم بشكله وصورته النهائية، وهذا ما نجده عند أفلاطون بالفعل^(٤) في محاورته المشهورة طيماوس.

أما من يقول بحدوث العالم عن عدم عن طريق الإبداع^(٥)، الذي هو في رأي فيلسوفنا، فعل خاص بالخالق وحده، فيلزمه توضيح الحالة التي أبداع عليها العالم، بمعنى هل أبداع العالم على شكله النهائي دفعة واحدة، أم أنه أبداع على شكل آخر، ثم اتخذ صورته الأخيرة؟ وفي

(١) انظر فيما سبق الكلام عن الإبداع عند الكندي مفصلاً.

(٢) انظر فيما سبق رأي أفلاطون في حدوث العالم.

(٣) انظر فيما سبق رأي أرسطو في قدم العالم وأبديته.

(٤) انظر فيما سبق رأي أفلاطون في حدوث العالم.

(٥) الفلاسفة والمتكلمون عموماً يجمعون على القول بحدوث العالم عن طريق إبداع الله له، ولكنهم يختلفون في فهم وتحديد معنى كل من الحدوث والإبداع باختلافات كبيرة وواسعة، ولذلك فهم في الحقيقة مختلفون وإن اتفقوا ظاهرياً في الألفاظ، وقد أشرنا إلى جانب من هذا الاختلاف - فيما يلي - في فهم كل من الكندي والفارابي وابن سينا لمعنى الإبداع والحدوث.

هذه الحالة يلزمنا معرفة الشكل الذي أبدع فيه العالم في حالته الأولى، والكيفية التي تحول بها من الحالة الأولى إلى الشكل النهائي.

هذا ما سنحاول توضيحه فيما يلي، بحسب ما هو موجود لدينا من رسائل الكندي.

١ - الحالة الأولى للعالم عند الكندي؛

تكلمنا فيما سبق عن مفهوم 'الإبداع' عند الكندي، وهذا المفهوم يساعدنا في توضيح الحالة الأولى للعالم.

وسنعمد في استخلاصنا في تصور تلك الحالة الأولى على مفهوم كل من: الإبداع والحدوث عنده، وعلى ما نستخلصه من رسائله الموجودة بين أيدينا، الفلسفية والطبيعية، وذلك لأنه ليس للكندي كلام مباشر في هذه المسألة.

العالم، عند الكندي، ينقسم إلى قسمين، كما عند أرسطو، وكما هو سائد عند مفكري عصره والعصور القديمة عموماً من فلاسفة وفلكيين، وهذان القسمان هما:

- الجرم الأقصى أو ما فوق فلك القمر، وهو يحتوي على الأجرام السماوية.

- والعالم السفلي أو ما دون فلك القمر، وهو يحتوي على أكرّ العناصر الأربعة: الأرض في المركز، يليها الماء ثم الهواء ثم النار^(١).

ونريد هنا أن نبين تصور فيلسوفنا للحالة الأولى للعالم، لأنه تصور متميز عن تصورات من سبقه من فلاسفة اليونان، ومن أتى بعده من فلاسفة المسلمين، وبخاصة الفارابي وابن سينا.

وستكلم أولاً عن الحالة الأولى لكل من قسمي العالم، ثم نجمل الكلام عن العالم ككل.

أ- الحالة الأولى للفلك:

نقصد بالفلك "ما فوق فلك القمر" أي "الجرم الأقصى" وما فيه من أجرام ثابتة ومتحركة حتى "حضيض فلك القمر"^(٢).

(١) انظر وصفاً عاماً لبناء العالم وتسميه في كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن رسائل الكندي، ج١، ص ٢١٩-٢٢١.

(٢) رسائل الكندي، ج١، ص ٢١٩.

والفلك في حالته التي انتهى إليها وهي حالته الراهنة "جزم"^(١)، كروي الشكل^(٢)، يتحرك بالحركة الدائرية^(٣) حول مركز ثابت، وهي حركته الطبيعية، أما مادته فهي من عنصر خاص، طبيعته تختلف عن طبيعة العناصر الأربعة^(٤)، وأبرز صفات تلك الطبيعة الخاصة لعنصر الفلك هي "الثبات"^(٥)، أي عدم تغيره أو عدم استحالته إلى أي مادة أخرى، فهي لا تخضع لمبدأ الصيرورة وقد سبقت الإشارة إلى أن "الثبات"^(٦)، هنا لا يعني الأزلية أو الأبدية، بل هو "ثبات" الحال طول مدة متناهية مقسومة^(٧)، حددها الباري الذي أبدع هذا الفلك.

والسؤال الآن هو: هل هذه الصورة الراهنة هي، في تصور الكندي، الصورة أو الحالة التي أبدع عليها الفلك أم هي صورة أخرى؟

من هذه الصورة الراهنة نريد أن نصل إلى الحالة الأولى التي أبدع عليها الفلك، مسترشدين في ذلك بالمبادئ الطبيعية التي يبني الكندي عليها فلسفته الطبيعية، وبما عنده من مفاهيم الزمان والحركة والأجسام والخلاء والملاء والتناهي واللا تناهي، وكذلك بمفاهيمه الفلسفية وبخاصة مفهومي "الإبداع" والحدوث^(٨).

ونرى أن هذا الأمر يقتضي تحليل الصورة الراهنة للفلك إلى قسمين:

الأول: مادة الفلك وعنصره - بغض النظر عن شكله.

والثاني: شكل الفلك الراهن وحركته، أي الشكل الذي عليه الفلك حالياً وهو الشكل الكروي والحركة التي يتحرك بها الفلك، أي الحركة الدائرية حول المركز.

(١) رسائل الكندي، جـ ١، ص ٢٤٧، يقول: "إن الفلك جرم وكل جرم فلا يخلو... الخ".

(٢) انظر فيما سبق إثباته لكروية شكل الكل أو الفلك، ص (٩٠ - ٩١).

(٣) انظر: رسائل الكندي، جـ ١، ص ٢٥٨، حيث يذكر أن حركة الفلك دائرية وانظر فيما سبق برهانه على كروية شكل الكل، وانظر: رسائل الكندي، جـ ٢، ص ٤٨.

(٤) انظر فيما سبق الكلام عن طبيعة مادة الفلك، وانظر: رسائل الكندي، جـ ٢، ص ٤٤-٤٦ الكلام عن طبيعة الجرم المتحرك بالحركة المستديرة.

(٥) انظر فيما سبق الكلام عن "مادة الفلك أو عنصره".

(٦) انظر فيما سبق الكلام عن "مادة الفلك أو عنصره" وهذه هي إحدى نقاط الاختلاف الرئيسية بين تصور أرسطو والكندي للعالم.

(٧) انظر: رسائل الكندي، جـ ١، ص ٢٥٨. وهذا المعنى يتكرر كثيراً في كلام الكندي.

(٨) انظر فيما سبق كلامنا عن مفهومي الإبداع والحدوث عند الكندي.

أولاً:

فيما يتعلق بمادة الفلك - من حيث هي مادة فقط، بغض النظر عن شكلها - هي أبدعت بخصائصها وكيفياتها الراهنة أم أنها أبدعت بخصائص وكيفيات أخرى تختلف عما هي عليه الآن، ثم تغيرت هذه الخصائص الأولى بعد ذلك، وحلت محلها الخصائص الحالية، من كيفيات سابقة إلى أخرى مغايرة لها، أو تكون "كائنة" عن "فساد" شيء آخر قبلها.

إن الإجابة عن هذا التساؤل تتضح في ضوء الأقاويل الطبيعية^(٢)، التي ذكرها فيلسوفنا، فيما يتعلق بخصائص وكيفيات مادة الفلك أو عنصر الفلك^(٣)، وأهم هذه الخصائص "الثبات" وعدم الاستحالة^(٤)، من كيفية إلى أخرى، وكذلك ما ذكره من أن الفلك لا يعرض فيه الكون والفساد أيام مدة زمانه الذي صير الله، جل ثناؤه له^(٥).

والكون والفساد لا يقعان على الشكل والصورة، إنما يقعان على المادة الجرمية التي تتحول من طبيعة إلى أخرى، لأن الكون والفساد إنما هو "تبدل جوهر الجرم"^(٦)، وهو "ينقل الشيء عن عينه إلى عين أخرى، كالغذاء الذي تنتقل عينه التي كانت شراباً أو غير ذلك من الأغذية، فصارت دماً، فهذه الحركة تلقي الدم كونا، وتلقي الشراب فساداً"^(٧).

وإذن، فإن مادة الفلك لم تكن لها طبيعة سابقة مخالفة لطبيعتها الراهنة، لأنها ليست "كائنة" عن شيء، ولا "مستحيلة" إليه، بل هي ثابتة الطبيعة خلال المدة المقررة لوجودها، وقد وجدت حالتها الأولى، حال إبداعها، بطبيعتها الحالية، أي بخصائصها وكيفياتها الطبيعية كما هي الآن، وذلك لأنه لو لم تكن كذلك لكانت "كائنة فاسدة" أو "مستحيلة"، والكندي يقرر أن طبيعة عنصر الفلك لا تقبل الكون والفساد، وأنها "ثابتة" غير مستحيلة أيام مدة الفلك.

(١) الكون والفساد نوعان من أنواع الحركة عند الكندي، انظر ذكره لأنواع الحركة في: رسائل الكندي ج١، ص ١١٧، وانظر أيضاً ص ٢١٦-٢١٧ كلاماً عن أنواع الحركة ومنها "الكون والفساد".

(٢) رسائل الكندي، ج١، ص ٢١٩.

(٣) انظر فيما سبق الكلام عن طبيعة الفلك ومادته، وكذلك: رسائل الكندي، ج١، ص ٢٥٧.

(٤) انظر: رسائل الكندي، ج١، ص ٢٥٨. كلاماً عن عدم استحالة الجرم الأعلى.

(٥) رسائل الكندي، ج١، ص ٢٢٠.

(٦) المصدر السابق، ص ١١٧. و"الكون والفساد" عمليتان متلازمتان.

(٧) المصدر السابق، ص ٢١٧.

وقد أشرنا سابقا إلى أن "ثبات" مادة الفلك على طبيعة واحدة، لا يعني أنها أزلية^(١)، بل هي مادة حادثة^(٢)، أي إن هناك بداية زمانية ظهرت معها وعندها مادة الفلك إلى الوجود، وهناك نهاية ينتهي عندها وجودها الحالي ويندثر.

ثم إن هذه المادة مبدعة، ظهرت إلى الوجود عن العدم دفعة واحدة بلا زمان، فلم يكن هناك مادة أو هيولي سابقة على وجودها، وبأحد تعبيرات الكندي أنها وجدت "من لا طينة"^(٣). وبناء على كل ما تقدم نستطيع أن نقرر أن مادة الفلك أو عنصره ظهرت إلى الوجود في حالتها الأولى - بغض النظر عن شكلها - ولها خصائصها وصفاتها الراهنة دفعة واحدة بلا زمان ولا عن أي شيء سابق.

ويجب أن نضيف هنا نقطة هامة، وهي أن مادة الفلك، في وضعها الراهن، مادة جرمية لها أبعاد ثلاثة، لأن "الفلك جرم"، وبما أننا أثبتنا أنه يجب أن تكون مادة الفلك قد أبدعت في حالتها الأولى متمتعة بنفس طبيعتها التي هي عليها الآن، لذا يجب أن تكون مادة الفلك قد أبدعت في حالتها الأولى - من حيث هي مادة فقط - كمادة جرمية لها كل خصائصها الراهنة.

وهناك تساؤلات يمكن أن تثار بعد ما قررناه بخصوص مادة الفلك، هل أبدعت بأكملها في نفس اللحظة، أم أنها أبدعت بشكل أجزاء وفي أوقات مختلفة متتالية؟ وإن كان الأمر كالحالة الثانية، فهل أبدعت هذه الأجزاء على صورة ذرات صغيرة متناهية تحمل الواحدة منها كل صفات المادة أم أنها أبدعت بشكل كتل جرمية كبيرة؟

وفي هذه الحالة الأخيرة يمكن أن نسأل: هل عدد هذه الكتل يساوي عدد الأجرام الفلكية، فتكون كتلة كل جرم حيثئذ، قد أبدعت تامة - من حيث كتلتها فقط -، أم أن عدد هذه الأجزاء لا يساوي عدد الأجرام الفلكية، فتكون الأجرام حيثئذ قد ترتبت - من حيث مادتها فقط - عن طريق تجمع بعض هذه الأجزاء مع البعض الآخر - إن كان عدد الأجزاء

(١) انظر صفات الأزلي، في كتاب الفلسفة الأولى، الرسائل، ج١، ص ١١٣، ١١٤ ومن أبرز صفات الأزلي التي يذكرها في هذا الموضع أنه لا جنس له ولا موضوع ولا محمول له، وأنه لا يفسد ولا يستحيل.

(٢) انظر مفهوم الحدوث عند الكندي فيما سبق.

(٣) رسائل الكندي، ج١، ص ٣٧٥، وانظر فيما سبق مفهوم الإبداع عند الكندي.

أكثر من عدد الأجرام- أو عن طريق انقسام بعض هذه الأجزاء إلى أخرى أصغر منها- إن كان عدد الأجزاء أقل من عدد الأجرام...؟

إن الإجابة عن هذه التساؤلات ليست سهلة- بحسب ما عندنا من كلام الكندي ورسائله- وبرغم هذه الصعوبة فإننا نستنتج من كلام متفرق له، ما ينطوي عليه تصويره في هذه المسألة، وهو أن مادة الفلك بأكملها أبدعت دفعة واحدة، وأن هذه المادة ظهرت في شكل الفلك الراهن- كما سنوضح فيما يلي- وهو الشكل الكروي للجرم الأقصى وكل ما بداخله حتى حضيض فلك القمر، أي إن مادة الفلك لم تكن في حالتها الأولى في حالة ذرية أو هبائية، ولم تكن في حالة كتل مبعثرة هنا وهناك، ولا ظهرت في أزمان متتالية، وإنما دفعة واحدة.

ومن النصوص التي تشير إلى ما نقرره هنا، كلام للكندي عن فعل الله وخلق السموات وأنه لا يحتاج إلى مدة أو زمان ليظهر فعله، قياساً على أفعال البشر، يقول: إنه جل ثناؤه، لا يحتاج إلى مدة لإبداعه مما أبان، لأنه جعل "هو" من "لا هو"، فإن من بلغت قدرته أن يعمل أجراماً من لا أجرام، فأخرج آيس من ليس، فليس يحتاج- إذ هو قادر على العمل من لا طينة- أن يعمل في زمان، لأنه إذا كان فعل البشر لا يمكن من غير طينة كان فعل من لا يحتاج في فعل ما يفعل إلى طينة لا يحتاج إلى زمان^(١).

وهناك قول آخر للكندي يفيد بأن الفلك مبدع إبداعاً عن ليس، وأنه غير مكون من غيره وهذا نص كلامه:

(....) فمن الحيوان إذن كائن من غيره فاسد إلى غيره، ومنه لا كائن ولا فاسد، لأن الفلك قد تقدم الإيضاح أنه غير مكون من غيره، بل مبتدع إبداعاً عن ليس، وليس بفاسد إلى غيره، لأنه قد تقدم أن كل فاسد فإلى ضد فساد يفسد، وأنه لا عمد للفلك، كما تقدم في القول على الفلك^(٢).

فمن قوله عن الفلك إنه "مبتدع" إبداعاً نفهم - بحسب مقتضى مفهوم الإبداع، عنده- أن الفلك وجد، كفلك، دفعة واحدة بلا زمان، وبالتالي فإن مادة الفلك بأكملها لا بد أن

(١) رسائل الكندي، ج١، ص ٣٧٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥٣.

تكون أبدعت دفعة واحدة.

وفي موضع آخر من رسائله يؤكد القول بأن الكل مبدع، بقوله: "تبارك مبدع الكل"^(١)، وكل هذا يجعلنا نقرر أن المادة التي تشكل الفلك قد أبدعت وظهرت إلى الوجود دفعة واحدة بأكملها.

-شكل الفلك وحركته:

انتهينا إلى تقرير أن مادة الفلك أبدعت بأكملها دفعة واحدة بكامل خصائصها الطبيعية، ونريد الآن أن نستكمل صورة الحالة الأولى للفلك من حيث شكله وحركته. لنأخذ أولاً حركة الفلك: الحركة الراهنة للفلك هي الحركة الدائرية حول مركز ثابت^(٢) وهذه الحركة تجعل الفلك لا يغير مكانه ككل، بل يظل ككل، في مكان واحد لا يتقل إلى غيره^(٣).

وهذه الحركة الدائرية للفلك هي حركته الطبيعية، أي إنها حركة طبيعية ناشئة عن طبيعة مادته، وليس للفلك غير هذه الحركة، لأنه ليس مركباً من أحد العناصر أو من بعضها أو منها كلها^(٤)، لأنه لو كان كذلك لكان له حركات هذه العناصر أو بعضها بشكل طبيعي، وهذه الحركة الدائرية ثابتة على حال واحدة، فهي تجعل الفلك "في موضعه أبداً أيام مدته، لا تقف بته"^(٥)، وعلى ذلك فحركة الفلك الحالية هي نفسها الحركة التي كانت له في حالته الأولى، لأن طبيعة مادة الفلك لا تقبل غير هذه الحركة، ولأنه لو كانت له حركة أخرى سابقة على هذه الحركة لما وصفت حركته بالثبات.

كما أن مادة الفلك لا بد أن تكون ظهرت ملازمة لحركتها الطبيعية وهي الحركة الدائرية التي يجب أن تظل ثابتة على حال واحدة.

(١) رسائل الكندي، جـ ٢، ص ٦٣.

(٢) انظر فيما سبق هامش رقم ١، ص ٩٠، وهو تعليق على حركة الفلك الدائرية.

(٣) هذه الفكرة، أي عدم انتقال الفلك من موضعه، تستتج من إثباته لكروية العالم، انظر فيما سبق، ص (٩٠-٩١)، وهو يصرح بهذا المعنى في موضع آخر. انظر: رسائل الكندي، جـ ٢، ص ٤٥.

(٤) انظر فيما سبق الكلام عن طبيعة الفلك ومادته، وانظر أيضاً: المصدر السابق، جـ ٢، ص: (٤٤-٤٦).

(٥) المصدر السابق، جـ ٢، ص ٤٥.

وعلى ذلك يلتقي تحليلنا لحركة الفلك؛ المتجه من الحركة الراهنة إلى الحركة الأولى والمتجه من الحركة الأولى إلى الحركة الحاضرة، في أن حركة مادة الفلك بدأت مع ظهورها حركة دائرية بسيطة حول مركز ثابت.

وبما أن مادة الفلك أبدعت بأكملها دفعة واحدة، فهي إذن أبدعت ومعها حركتها الدائرية الثابتة ملازمة لها، وهي الحركة الراهنة التي نشاهدها للفلك.

وهذا الاستنتاج يتفق مع ما سبق للكندي تقريره من أن جرم الكل وجد متحركا، وأنه لم يكن كان ساكنا ثم تحرك^(١)، وأن الجرم والحركة متلازمان لا يسبق أحدهما الآخر^(٢).

نأتي بعد ذلك إلى شكل الفلك، وشكل الفلك الراهن هو الشكل الكروي، كما أثبت فيلسوفنا ذلك^(٣)، ويجب أن يكون كذلك بالضرورة لأنه لو فرض للعالم شكل غير الشكل الكروي، لتعارض في هذا مع عدد من "القيم الكونية" التي وضعها الكندي وأثبتها، وهي:

١ - أن الفلك أو الجرم الأقصى، يتحرك بالحركة الدائرية الثابتة حول مركز ثابت^(٤).

٢ - أنه لا يمكن أن يوجد جرم لا نهاية له بالفعل بثة^(٥).

٣ - أنه ليس خارج جرم الكل خلاء أو ملاء^(٦).

فإن كنا قررنا أن شكل العالم الراهن، بالضرورة كروي، فهل يمكن أن يكون كان له شكل سابق غير هذا، ثم بعد ذلك أصبح شكله كرويا؟

والواقع أن هذا القول أي بشكل غير الشكل الكروي، يتعارض مع ما أثبتناه حتى الآن من أن مادة الفلك ظهرت إلى الوجود بأكملها دفعة واحدة، بكامل خصائصها وكيفياتها الطبيعية، وأنها وجدت متحركة بالحركة الدائرية الثابتة حول المركز، وأنها متناهية في العظم بالضرورة وأنه تبعا لذلك ليس خارج جرم الكل المتناهي، بغض النظر عن شكله، خلاء أو ملاء.

(١) انظر ذلك فيما سبق، وانظر أيضا: رسائل الكندي، ج١، ص ١١٨-١١٩.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص ١١٧ - ١١٩.

(٣) انظر فيما سبق، برهانه على كروية العالم. وانظر أيضا: المصدر السابق، ج٢، ص ٤٨-٥٢..

(٤) انظر فيما سبق.

(٥) انظر برهانه على ذلك فيما سبق.

(٦) انظر برهانه على ذلك فيما سبق.

فهذه المبادئ "الثلاثة" التي تستلزم أن يكون شكل (الكل) أو الفلك كرويا، موجودة مع اللحظة التي أبداع فيها الكل.

وعلى ذلك فلا بد أن يكون شكل الفلك كرويا منذ لحظة إبداعه.

من كل ما تقدم، نستطيع أن نستخلص التصور الكامل، الذي وصلنا إليه، حول الحالة الأولى للفلك في رأي الكندي وهو:

أن الفلك قد ظهر إلى الوجود دفعة واحدة بلا زمان، في مادته وصورته وحركته الراهنة، وأنه لم يكن له أي هيئة أو حالة غير الذي هو عليه الآن، سواء فيما يتعلق بمادته أو حركته أو شكله.

ب- الحالة الأولى للعناصر الأربعة:

انتهينا في كلامنا على الحالة الأولى للفلك إلى أنه أبداع تماما بالمادة والصورة معا، في حالة تشبه الحالة الراهنة له.

ونريد أن نتعرف الآن عن الحالة الأولى للعناصر الأربعة: التراب والماء والهواء والنار، والتي يعتبرها فيلسوفنا، "عناصر لجميع الكائنة الفاسدة"^(١)، منها يتركب ما في عالم الكون والفساد.

والحالة الأولى للعناصر الأربعة تختلف عن الحالة الراهنة -بحسب تصور فيلسوفنا- فأشكال العناصر، في تجمعها الراهن، أشكال كروية: فالأرض كروية وهي في وسط الكل، وكذلك أشكال الماء والهواء والنار، كروية أيضا^(٢)، أما الحالة الأولى التي أبداعت عليها فهي غير حالتها الراهنة، إذ يرى الكندي أن هذه العناصر الأربعة أبداعت منبثة في الكل، بشكل أجزاء صغيرة أو كتل كبيرة، وكل جزء أو كتلة يحمل خصائص عنصره الطبيعي، وإن جميع مادة هذه العناصر أبداعت دفعة واحدة، ثم بعد ذلك، وبحسب الخصائص الطبيعية لكل عنصر - والتي تتمثل كاملة في كل جزء أو كتلة من هذه الأجزاء أو الكتل - سلكت بشكل أجزاء صغيرة إلى المكان الطبيعي لها حيث استقرت فيه، إلا ما يصادفه عائق يعيقه عن الوصول إلى مكانه الطبيعي، وإذا زال

(١) رسالة الكندي في العلة التي لها قبل إن النار والهواء والماء والأرض عناصر لجميع الكائنات الفاسدة، وهي من رسائله المخطوطة ضمن مخطوط لا له لي باستنبول رقم ٢٤٨٧، ٣ (٢١٩ظ - ٢٢٠ظ). وعندنا تصوير فوتوغرافي لها.

(٢) انظر فيما يلي إثباته لكروية الأرض والماء وباقي العناصر الأربعة.

العائق عاد ليتحرك حركته الطبيعية نحو مكانه الطبيعي.

ويوضح الكندي طبيعة العناصر الأربعة في السكون في أماكنها الطبيعية بقوله: "وقد تبين أن هذه الأجرام الأولى البسيطة الحارة والباردة والرطبة واليابسة، طبيعتها الوقف والسكون في مواضعها الخاصة لها، كالأرض في الوسط، والماء يليها، فإنه إذا تنهى إلى أقرب المواضع من الوسط وقف، وما كان يجد سبيلا إلى الذهاب إلى الوسط فهو متحرك أبداً إلى تلك النهاية التي لا يجد من خلفها سبيلا إلى الوسط"^(١).

ونظراً لأن العناصر الأربعة أبدعت على الصورة التي وصفناها، ولما لها من حركات طبيعية، صار شكل العناصر الأربعة - في تجمعها - كروياً، وهو يذكر علة ذلك، مضمناً كلامه الإشارة إلى الحالة الأولى للعناصر الأربعة بقوله الآتي، والذي يأتي مباشرة بعد النص المتقدم، فيتابع بقوله:

"ولهذه العلة شكل الأرض والماء كروي لطلبهما الوسط، إذا كانا متخللين سيالين، فأما إذا حصرا، كما في طبع الأرض، إلا أن يلحقها التحليل عرضاً، أمكن أن يصير بعضها أبعد من وسط الكل من بعض بالانحصار ذاتها، فأما الماء بطبعه فسيال غير منحصر بذاته، فإذا انحصر - كما وصفنا - بالعرض، عرض له ذلك، وصار أيضاً السيلال الذهاب من الوسط يعرض له الاستدارة، أعني أن يصير سطحه الذي يلي آخر السلوك كروياً، لأن آخر السلوك نهاية الفلك فيما يلي الوسط، وهو وسط كروي، ويتشكل من جهة الماء والأرض، بشكل ما لاقى من الماء والأرض"^(٢).

ومن هذين النصين، ومن براهين الكندي على كروية الأرض^(٣)، وكروية الماء، وبقيّة العناصر، وهي البراهين التي توضح الحالة الأولى للعناصر قبل أن تستقر في أماكنها الطبيعية، استنتجنا ما قلناه آنفاً عن الحالة الأولى للعناصر الأربعة، وسنسوق فيما يلي نصاً آخر، يوضح - فيما نرى - الاحتمالات الممكنة للحالة الأولى للعناصر، ثم نبين بعد ذلك الحالة

(١) رسائل الكندي، ج ٢، ص ٤٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر إثباته لكروية الأرض فيما يلي.

التي قررها من بين هذه الممكنات، وهذا هو النص:

"ولنقل إن الذي طباعه أن يتحرك إلى وسط الكل، لا يخلو من أن يكون أبدع في الموضع الذي خاصته أن يقف فيه، أو إنما أبدع منبثا في الكل، فذهب إلى الوسط بجميع أجزائه يُقبل من الكل إلى الوسط، وأسبقها يقف في الوسط، وما قرب من الوسط من كل جهة، ثم الذي يليه أبدا كذلك، حتى تصير جميعا في الوسط وما يلي الوسط، فتكون أبعاد المختلفة منها من الوسط بعدا واحدا.

وإما أن يكون أبدع مجتمع الأجزاء في موضع واحد، أو مواضع عدة خارجة عن الوسط: فإن كانت في مواضع عدة أقبلت من كل جهة إلى الوسط، فإن زحمت عليه بقواها في الذهاب إليه، وعصر بعضها بعضا وتلاقت وصارت في مواضع ما كان بينها من جسم الهواء، فصارت محيطة بالوسط، فإن بقي منها شيء بعده من الوسط أكبر من بعد غيره، وكان له سبيل إلى الوسط أقرب من سلوكه على خط مستقيم على ما تحته من الأرض انفصل وسلك في السبيل الأقرب إلى الوسط، وكذلك إن اندفع من موضع واحد من العالم خارجا عن الوسط"^(١).

من هذا النص نستخلص ما يلي:

أولا: أنه يوجد ثلاثة احتمالات فيما يتعلق بالحالة الأولى للعناصر الثقيلة، التراب والماء المتحركة بطبيعتها إلى الوسط، وهي:

- أ- أن تكون أبدعت في أماكنها الطبيعية على شكلها النهائي الراهن.
- ب- أن تكون أبدعت "منبثة في الكل" على صورة أجزاء صغيرة، ثم بعد ذلك تحركت هذه الأجزاء نحو الوسط، بفضل حركتها الطبيعية، وبحسب القوانين الطبيعية لهذه الحركة.
- ج- أن تكون أبدعت "مجمعة الأجزاء" خارج الوسط، أي خارج مكانها الطبيعي، إما بشكل كتلة واحدة، أو بشكل عدد من الكتل، ثم تحركت هذه الكتلة الواحدة أو هذه الكتل المتعددة نحو الوسط.

ثانيا: أن هذه العناصر الثقيلة، وبخاصة التراب، لو كانت أبدعت بشكل كتل كبيرة في غير

(١) رسائل الكندي، ج-٢، ص ٥٠-٥١.

أماكنها الطبيعية، فإنها حين تتحرك إلى الوسط لن تتحرك بشكل كتل متماسكة، بل لابد أن تنفصل إلى أجزاء صغيرة تتراكم حول الوسط على شكل كروي، وذلك لأن كل جزء من أجزاء هذه الكتلة يطلب الوسط بطبيعته^(١).

أما أي هذه الاحتمالات الثلاثة هو الواقع بالفعل، فإنه يتأكد لنا بالبرهان الذي ساقه الكندي بعد النص المتقدم مباشرة لإثبات كروية الأرض، حيث قرر فيه ما يلي:

- ١- أن العناصر أبدعت في غير أماكنها الطبيعية وبشكل مختلط.
- ٢- أنها تحركت بعد ذلك لتتجمع في أماكنها الطبيعية بحسب خصائصها الطبيعية من ثقل وخفة، وما تنطوي عليه من كفيات فاعلة ومنفعلة ومعنى ذلك أن تكون أبدعت، متمتعة بخصائصها الطبيعية كاملة.
- ٣- يمكن أن تكون أبدعت، وبخاصة التراب، بشكل كتل متصلة ولكنها حين سلكت إلى الوسط لم تسلك بشكل "متصل"^(٢)، بل "متباينة الأبعاد"^(٣).

وفي هذه النقطة خصت الأرض بالكلام لأن عنصر الأرض هو العنصر الوحيد الذي إذا تجمعت أجزائه أمكن أن يصبح جسماً متماسكاً صلباً يمكنه أن يتحرك دفعة واحدة، بينما العناصر الثلاثة الأخرى لو تجمعت أجزاؤها، فإن تجمعها لا يشكل كتلة متماسكة كما في عنصر الأرض، لطبيعته المائعة.

وعلى ذلك نرى أن كون العناصر أبدعت مختلطة على هيئة أجزاء صغيرة أو على شكل كتل كبيرة، كلاهما أمر ممكن بمفرده، بل يمكن أيضاً أن تكون هاتان الحالتان حصلتا معا وفي نفس الوقت أيضاً، ولا ينتج عن القول بأي من هذه الممكنات أي تناقض مع مبادئ الكندي الطبيعية، ولا مع ما يقتضيه القول بإبداعها، ولا مع خصائصها الطبيعية، لأن هذه الحالة مؤقتة سيجري بعدها الانتقال إلى الشكل النهائي، لكن الذي يؤكد عليه فيلسوفنا، بعد ذلك، هو أن تحرك هذه العناصر، إلى الوسط أو خارجاً عن الوسط، لتستقر في أماكنها

(١) انظر برهانه على هذه النقطة ضمن برهانه على كروية الأرض فيما يلي.

(٢) رسائل الكندي، ج ٢، ص ٥٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٢.

الطبيعية، قد تم وهي على صورة أجزاء صغيرة لا على شكل كتل كبيرة. وبناء على كل ما تقدم نستطيع أن نقرر ما يلي: أن العناصر الأربعة أبدعت على صورة مختلطة^(١)، داخل منطقة ما تحت فلك القمر، حاملة معها جميع خصائصها الطبيعية منذ لحظة إبداعها، وأنها بدأت بعد ذلك مباشرة في التحرك على صورة أجزاء صغيرة نحو أماكنها الطبيعية، بفضل خصائصها الطبيعية، حتى استقر شكلها على ما هو عليه الآن، أي تجمعها بشكل كرات: الأرض في الوسط، يليها كرة الماء فالهواء فالنار.

كروية الأرض:

أوردنا الكلام على كروية الأرض هنا لعلاقته بالحالة الأولى للعناصر الأربعة عموماً وعنصر الأرض خاصة، إذ إن الكندي يبين لنا في البرهان الذي سيقدمه على كروية الأرض أن عنصر الأرض لا يمكن أن يتحرك من المكان الذي أبدع فيه خارج الوسط نحو الوسط على هيئة كتلة متصلة، بل على هيئة أجزاء صغيرة، مما ينتج عنه على نحو طبيعي أن تكون الأرض كروية، لأن هذه الأجزاء ستتراكم حول الوسط بحيث يكون كل جزء منها في أقرب موضع ممكن من المركز، لأن عنصر التراب ثقيل بطبعه، وعلى ذلك فكل جزء من أجزائه يطلب الوسط ويتحرك نحوه، وهذه الحركة خاصية طبيعية لهذا العنصر ولكل جزء من أجزائه، وهذه الفكرة الأخيرة هي الفكرة الأساسية التي يعتمد عليها هذا البرهان الذي يظهر فيه أيضاً استخدام الحقائق الرياضية كجزء داخل في صميم البحث في العلم الطبيعي لتوضيح الحقائق وتأكيداها ومراعاة الدقة في كل ذلك.

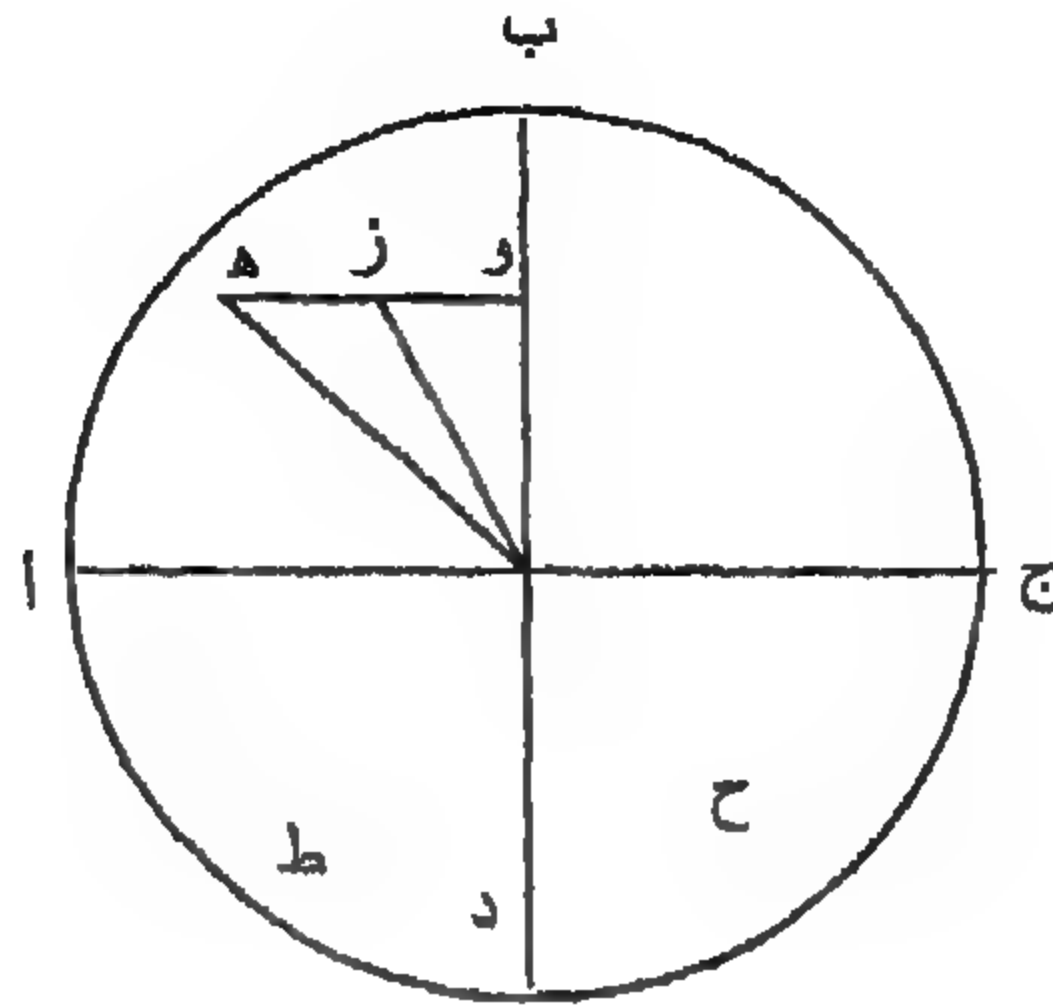
وفيما يلي برهانه على هذه المسألة^(٢):

لنفرض أن الدائرة أ ب ج تمثل الجرم الأقصى، ونقطة د تمثل مركز الكل (أو الوسط).

(١) عبارة 'على صورة مختلطة' هنا تشير إلى الاحتمالات التي سبق ذكرها وهي: إما أن يكون اختلاط أجزاء صغيرة أو اختلاط كتل كبيرة أو اختلاط أجزاء وكتل معاً، والقول بأي منها لا يتناقض مع مبادئ الكندي الطبيعية ولا مع كون العناصر مبدعة، هذا بالإضافة إلى أن هذه الحالة حالة مؤقتة، كما سبق أن ذكرنا آنفاً.

(٢) انظر هذا البرهان في: رسائل الكندي، جـ ٢، ص ٥١-٥٢، وقد اجتهدنا هنا لعرض البرهان في صورة أسهل منالا وأقرب إلى أسلوب العصر بقدر الإمكان دون أن نخرج عن تفكير الكندي أدنى خروج.

ولنفرض أن الخط و ز هـ يمثل جرماً متصلاً من التراب (أي كتلة متماسكة)، هذه الكتلة ستطلب بحركتها الطبيعية الوسط.



لكن هذا الجرم لا يمكن أن يتحرك نحو الوسط دفعة واحدة وإنما لابد أن يسلك نحو الوسط على شكل أجزاء، وكل جزء منه سيتحرك باتجاه الخط الواصل من هذا الجزء إلى الوسط، فالجزء هـ، مثلاً، يسلك في الخط هـ د، والجزء ز يسلك باتجاه الخط ز د، والجزء و يسلك باتجاه الخط و د. والذي يسبق من هذه الأجزاء يستقر في الوسط، وكذلك الذي يليه، بحيث يكون في أقرب موضع من الوسط وهكذا حتى يكون شكل الأرض بالضرورة شكلاً كروياً.

هذا هو الأمر الممكن فقط، أما حركة الجرم دفعة واحدة نحو الوسط فمستحيلة، فلو فرضنا أن الجرم و ز هـ تحرك نحو الوسط بأكمله وهو متصل، فإن نقطة واحدة منه ستنتطبق على الوسط، ولتكن نقطة ز مثلاً، فالنقاط الأخرى مثل و، هـ ستكون بعيدة باتجاه الوسط أي في الموضع ح، ط، وإذن لن يكون تحرك باتجاه الوسط سوى جزء واحد فقط، وهو الجزء ز أما الأجزاء و، هـ فحركاتها حيث لن تكون باتجاه الوسط، والمفروض أن تكون حركاتها الطبيعية باتجاه الوسط، وهذا خلف، فإذا جرم هـ ز و، المفروض لا يسلك متصلاً نحو الوسط بل يسلك بشكل أجزاء مفترقة متباعدة نحو الوسط د، بل وكل واحد من هذه الأجزاء "يقف في د، وحول د، على قدر سبقها وتخلفها"^(١). وعلى ذلك "فالأرض اضطراباً كروية الشكل على

(١) رسائل الكندي، ج ٢، ص ٥٢.

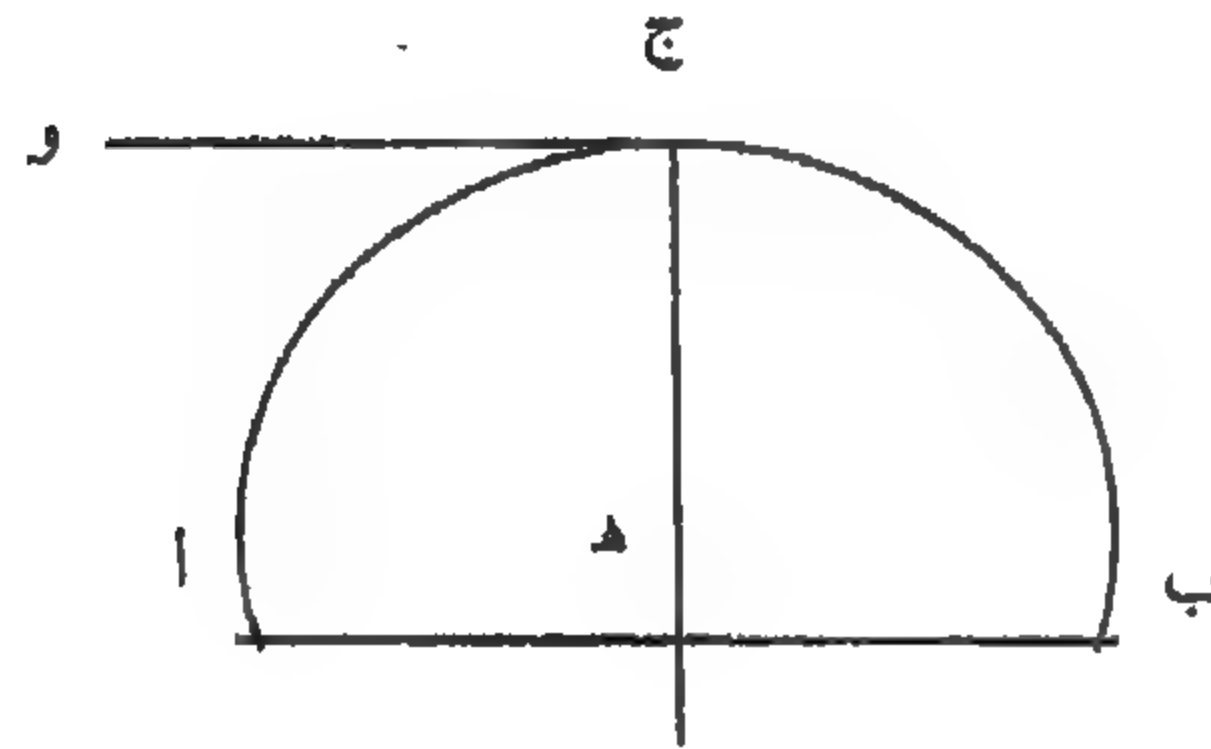
وسط الكل^(١).

سطح الماء كروي:

سيبين لنا الكندي أن سطح الماء لا بد أن يكون كروياً، حتى لو كان على سطح من الأرض غير كروي، ببرهان يعتمد فيه على فكرة أن الماء عنصر يطلب الوسط بحركته الطبيعية كالتراب، وإن كان بطبعه أبطأ في حركته من التراب.

ويستخدم الكندي في برهانه هنا منهجه الرياضي الذي سبقت الإشارة إليه مراراً، حيث يستخدم بعض الحقائق الهندسية المتعلقة بالدائرة وأوتارها وأنصاف أقطارها، مما هو معروف في علم الهندسة، ليثبت هذه القضية الداخلة في العلم الطبيعي، كما هي عادته في استخدام الرياضيات كمنهج في البحث في العلم الطبيعي.

وبرهانه كالاتي^(٢):



لنفرض أن السطح المهيأ من الأرض لكي يتجمع الماء فوقه غير كروي، ولنمثله في الرسم بالخط أ ب، ولتكن نقطة د مركز الكل، ومركز القوس أ ج ب أيضاً^(٣)، ولتكن نقطة هـ منتصف المسافة أ ب، فبناء على حقائق الهندسة المعروفة يكون د هـ عموداً على ب أ، ويكون بالتالي أقصر مسافة بين نقطة د والمستقيم أ ب، أي يكون أقصر من الخطوط ب د، ج د، أ د التي هي متساوية، لأنها أنصاف أقطار في دائرة واحدة.

(١) رسائل الكندي، ج ٢، ص ٥٢.

(٢) انظر برهانه هذا في: الرسائل، ج ٢، ص ٥٢ - ٥٣.

(٣) نقطة د المفروضة هنا تمثل أيضاً مركز الأرض لأن مركز الكل عند الكندي منطبق على مركز الأرض.

وبما أن الماء يسيل بطبعه نحو المركز، إن أتيح له ذلك، أو إلى أقرب المواضع إلى المركز إذا حجب عن المركز، فإنه إذا سال ماء على السطح أ ب، فإنه سيتحرك حتى يكون في أقرب المواضع إلى الوسط وهي نقطة هـ، فيقف عندها، فإذا استمر الماء في السيلان، فإنه سيظل يسيل دائما إلى جهة هـ بحيث تكون أبعاد سطوحه عن المركز د متساوية، وهذا لا يكون إلا إذا كان سطح الماء كرويا، وهكذا لو ظل الماء يسيل حتى يصل نقطة ج، فإن سطح الماء حينئذ سيتخذ شكل القوس الدائري أ ج ب، ولن يتخذ شكل الخط المستقيم ج و، لأنه لو حصل ذلك - وهو بلا شك أمر مستحيل - فستكون بعض أجزاء الماء قد سالت إلى موضع أبعد عن الوسط مع أنه يمكنها التحرك إلى موضع أقرب منه، فكان هذه الأجزاء تبتعد عن الوسط في حركتها الطبيعية والماء يطلب الوسط بحركته الطبيعية وهذا خلف. فإذا لا يمكن أن يكون سطح الماء غير كروي.

٢- الرد على ابن سينا والطوسي

ورد في شرح نصير الدين الطوسي لكتاب ابن سينا الإشارات والتنبيهات كلام في سبب كون العناصر^(١) الأربعة، والطريقة التي ترتبت بها هذه العناصر في تجمعها. وقد نسب ابن سينا هذا الكلام - الذي سنورده بعد قليل - إلى "قوم من المنتسبين إلى هذا العلم"^(٢)، يعني العلم الطبيعي، ووضح الطوسي قصد ابن سينا في تحديد "المنتسبين إلى هذا العلم"، بأنه "يعني الكندي ومن تبعه بعده"^(٣). ولقد لفت انتباهنا هنا ذكر الكندي ونسبة هذا الكلام إليه من قبل الطوسي، كما لفت انتباهنا أيضا رأي لأحد الأساتذة الباحثين^(٤)، يعلق فيه على هذا الكلام، الذي نحن بصددده،

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، القسمان الثالث والرابع، فصل ٤٢، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، بمصر، ص ٦٦٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٦٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٦٦٤. وهذه جملة معترضة ساقها الطوسي، داخل الكلام الذي نقله عن ابن سينا، انظر النص فيما يلي.

(٤) وهو الأستاذ الدكتور جميل صليبا وذلك في كتابه الدراسات الفلسفية، ص ١٣٠ وهذا هو تعليق الباحث: إن إرجاعه (أي الكندي) تكون العناصر إلى دوران الفلك على شيء ثابت في حشوه، أقرب إلى التعليل الرياضي من رأي ابن سينا الذي علل تكون العناصر باستعداد المادة لنيل الصور من واهب الصور.

معتبراً نسبة الطوسي هذا الكلام إلى الكندي، نسبة صحيحة، فكان حكمه على الكندي - في هذه المسألة - مبنياً على هذا الكلام المنسوب إلى الكندي نسبة غير صحيحة - كما سنبين إن شاء الله -، مما استوجب منا مناقشة هذا الكلام محاولين إظهار جانب الحق في هذه المسألة قدر الطاقة.

وسنورد هنا نص الكلام الذي نحن بصددده، والذي ساقه الطوسي في شرحه لكتاب الإشارات والتنبيهات، على أنه كلام لابن سينا ورد في كتابه الشفاء، ثم ناقشته بعد ذلك، وهذا هو النص:

نص أ: "واعلم أن الشيخ ذكر في الشفاء: (أن قوماً من المتسبين إلى هذا العلم - يعني الكندي ومن تبعه بعده - قالوا: لأن الفلك مستدير فيجب أن يستدير على شيء ثابت في حشوه، فيلزم من محاكته له التسخن حتى يستحيل نارا، وما يبعد عنه يبقى ساكناً فيصير إلى التبرد والتكثف حتى يصير أرضاً، وما يلي النار منه يكون حاراً، ولكنه أقل حراً من النار، وما يلي الأرض يكون كثيفاً ولكنه أقل تكثفاً من الأرض. وقلة الحرارة وقلة التكثف يوجهان الترطب، فإن اليبوسية إما من الحر وإما من البرد، لكن الرطب الذي يلي الأرض هو أبرد، والذي يلي النار هو أحر. فهذا سبب كون العناصر^(١)).

هذا هو الكلام الذي نسبته الطوسي إلى الكندي، ويتابع الطوسي نقله عن ابن سينا بعد هذا الكلام مباشرة بقوله:

نص ب: ثم قال الشيخ: (إن ذلك ليس بسديد عند التفطيش، لأنه يقتضي أن يكون الوجود أولاً لجسم ليس له في نفسه إحدى الصور المقومة، غير الجسمية، وإنما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانياً.

والحق أن الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الأبعاد فقط، ما لم يقترن به صورة أخرى، فإن الأبعاد تتبع في وجودها صورة أخرى تسبق الأبعاد، وإن شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة، والتكاثف من البرودة، بل الجسم لا يصير جسماً، بحيث يتبع غيره في الحركة أو يسكن إلا وقد تمت طبيعته، لكن يجوز أن يكون إذا تمت طبيعته

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق دنيا، ص ٦٦٤-٦٦٥.

يستحفظ بأصلح المواضع لاستحفاظها، فإن الحار يستحفظ حيث الحركة، والبارد يستحفظ حيث السكون^(١).

في هذا الجزء من النص يرد ابن سينا على الرأي السابق المنسوب للكندي، كما سنوضح بعد قليل بشيء من التفصيل، ثم يتابع ابن سينا كلامه بعد هذا الرد مباشرة بذكر الرأي الذي يراه أقرب إلى الصواب في هذه المسألة، بقوله المنقول عن طريق الطوسي: نص ج: قال: (والأشبه أن يكون الأمر على قانون آخر: وهو أن تكون هذه المادة التي تحدث بالشركة يفيض عليها من الأجرام السماوية: إما عن أربعة أجرام، وإما عن عدة منحصرة في أربع جمل، عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط، فإذا استعدت نالت الصور من واهبها، أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد، أو أن يكون هناك سبب يوجب انقساماً من الأسباب الخفية علينا)^(٢).

هذا هو نص الكلام الذي ورد في شرح الطوسي لكتاب الإشارات والتنبيهات، ذكرناه هنا كاملاً مقسوماً إلى ثلاثة أجزاء - كما تقدم عرضه -، وسنبداً الآن بالتعليق عليه ومناقشته: (١) لم يذكر ابن سينا اسم الكندي، وإنما قال: "قوماً من المتسبين إلى هذا العلم"^(٣)، وما أظنه بل وأميل إلى الاقتناع به، هو أن ابن سينا لم يكن يقصد الكندي لما عرف عن الكندي من الاشتهار بالفلسفة والعلم الطبيعي، كما يشجني على هذا الظن أو الميل، عدة أمور أخرى وهي:

- أ- أن الذي ذكر اسم الكندي ونسب الكلام إليه هو الطوسي.
- ب- إن هذا الرأي يتعارض مع آراء الكندي الأخرى الواردة في رسائله والتي نرجح أن يكون ابن سينا قد أطلع عليها^(٤).

ج- أن ابن سينا ناقش هذا الرأي - المنسوب للكندي، وبين خطأه بناء على مبادئ الكندي

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق دنيا، ص ٦٦٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٦٦.

(٣) انظر النص آ فيما سبق.

(٤) انظر إثبات هذا بشيء من التفصيل فيما يلي.

الطبيعية وبحسب تصوره في هذه المسألة، كما نجده في رسائله الموجودة بين أيدينا، فكأنه كان يرد بلسان الكندي - كما سنوضح بعد قليل.

(٢) أرجح أن يكون الأمر اختلط على الطوسي، وأؤكد أن الطوسي لم يطلع على كل رسائل الكندي المتعلقة بهذه المسألة إطلاعا مثانيا، وإلا لكانت ظهرت عنده الحقيقة في نسبة هذا الكلام للكندي.

(٣) برغم أنني متشكك في أن يكون ابن سينا قصد الكندي في ذكره: "قوما من المنتسبين إلى هذا العلم، بل وبرغم ميلي إلى الاعتقاد بأنه لم يقصد الكندي في هذا الكلام، إلا أنه نظرا لما ينتج من خلط وتشويه لآراء الكندي نتيجة حشر الطوسي لاسم الكندي هنا، وتأكيد على أنه هو المقصود من قول ابن سينا، ونظرا لتسليم بعض الباحثين^(١) بصحة نسبة هذا الرأي للكندي، وما قد ينتج عنه بعد ذلك من إصدار أحكام مبنية على هذه النسبة الخاطئة، لكل هذا سأفترض افتراضا أن ابن سينا كان يقصد الكندي، كما ذكر لنا الطوسي، ثم أبين أن هذا الرأي ليس للكندي، وأنه مختلف تماما عن تصوره في هذه المسألة وعن آرائه الموجودة في رسائله الموجودة بين أيدينا، وبالتالي تكون نسبة هذا الرأي للكندي نسبة خاطئة.

(٤) سأذكر فيما يلي نصوصا للكندي توضح رأيه حقيقة، وتبين موضع اللبس ومكان الغلط - فيما اعتقده - في نسبة هذا الرأي للكندي:

أ- يذكر الكندي في رسالته إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل، النص الآتي:

"فلأن المستدير لا يمكن أن يتحرك إلى على ثابت في وسطه، فصير جرمنا ثابتا في وسطه، أعني وسط الكل، وهي الأرض وتلاها بالماء، وصير لها حركة طباعية قسراً إلى الوسط لتثبت في الوسط وتقف هناك ويسلك ما تباعد عن مكانه منها قسراً إلى الوسط سلوكاً طبيعياً^(٢).

(١) الإشارة هنا إلى الدكتور جميل صليبا في بحثه بعنوان المعرفة عند الكندي، ضمن كتابه دراسات فلسفية وقد ذكرنا آنفا النص الذي يسلم فيه الأستاذ صليبا بصحة ما أورده الطوسي من نسبة الكلام للكندي.

(٢) رسائل الكندي، ج ١، ص ٢٥٩.

هذا النص للكندي نقارنه بأول الكلام الذي أورده الطوسي على لسان ابن سينا، وهو قوله:

إن قوما من المنتسبين إلى هذا العلم... قالوا: لأن الفلك مستدير فيجب أن يستدير على شيء ثابت في حشوه^(١).

في هذين النصين نجد تشابها واختلافا:

فأما التشابه فهو في فكره أن الفلك المتحرك بالحركة الدائرية يجب أن تكون حركته هذه حول شيء ثابت في داخله.

وأما الاختلاف فهو أن كلام ابن سينا بين أن هذا الشيء الثابت كان في "حشو الفلك"، أما كلام الكندي ففيه أن الشيء الثابت كان في "وسط الكل" الذي هو عند الكندي أيضا وسط الفلك، وحشو الفلك غير وسط الفلك، فحشو الفلك يشمل كل منطقة ما تحت فلك القمر، ويتضح هذا المعنى في الكلام التالي للنص الذي أوردناه، بينما يشمل وسط الفلك جزءا من منطقة ما تحت فلك القمر يحيط بالمركز بشكل كروي، وهو الجزء الذي تشغله كرة الأرض والماء، كما بين النص.

وهذا موضع أتى منه الخلط واللبس-فيما أعتقد- بين رأي الكندي والرأي المنسوب إليه، وسنبين بعد قليل ما يترتب على هذا الاختلاف من اختلاف في تصور الحالة الأولى للعناصر.

ب- يتابع ابن سينا كلامه المنسوب إلى الكندي بقوله:

".... فيلزم من محاكمته له التسخن حتى يستحيل نارا، وما يبعد عنه يبقى ساكناً فيصير إلى التبرد والتكثف حتى يصير أرضا، وما يلي النار منه يكون حارا، ولكنه أقل حرا من النار، وما يلي الأرض يكون كثيفا ولكنه أقل تكثفا من الأرض^(٢)."

نقارن هذا النص بنصوص للكندي لتبين مدى التشابه أو الاختلاف بين الكلام المنسوب إليه، وبين كلامه الموجود بين أيدينا.

(١) انظر فيما سبق نص آ.

(٢) الإشارات والتبيهات، ص ٦٦٤.

يقول الكندي في رسالته إلى بعض أخوانه في العلة الفاعلة للعد والجور:
".... فتبين بما وصفنا أن الأجسام إذا حيت عظمت، وإذا بردت صغرت، فإذا تقدم
بيان ذلك فلنقل الآن ما العلة المحمية للهواء والماء وما العلة المبردة، فنقول:
إن حمى الأرض والماء والهواء يعرض لحركة الأشخاص العالية عليها، أعني الحركة
الدورية، فإننا نحس جميع الأشياء إذا تحركت على شيء أحتمته، حتى ينقذح من ذلك النار،
فإننا نجد الخشب إذا حك على الخشب حركة سريعة، قدح النار، وكذلك نراه في الحجارة
والحديد وغير ذلك من الأجسام الرخوة، إلا أن ما ينقذح من النار، في قوته على قدر قوة
الجسم الفاعل له"^(١).

ويتابع الكندي قوله في نفس الرسالة، بعد أن يذكر نتائج بعض التجارب التي أجراها
هو، وكان أرسطو قد ذكر إحداها، بقوله: "فتبين بما قلنا - وأشياء كثيرة لا حاجة بنا إلى ذكرها
فيما قلنا من الكفاية عن إبانة ما أردنا إبانته - أن الحركة محدثة حرارة، أعني حركة الأشخاص
العالية على الجرم الأوسط، أعني الأرض والماء، وأن إحدى المتحركات"^(٢) على الجرم
الأوسط، بإحمائه أعظم الأشخاص المتحركة عليه وأسرعها عليه حركة وأقربها منه، وأحرّ
المواضع من الجرم الأوسط بشدة الحمى الدائرة منه العظمى التي هي الدائرة التي يرسمها
الجرم المتحرك عليه في سطح واحد"^(٣).

من نصوص الكندي والنص المنسوب إليه، نجد أيضا تشابها واختلافا:

- أ- فالتشابه هو في فكرة أن حركة الفلك ينتج عنها حرارة يتأثر بها ما بداخل الفلك.
ب- كل ما يتضمنه النص (المنسوب للكندي)، غير هذه الفكرة التي ذكرناها آنفا، فهو
مختلف تماما مع نصوص الكندي وآرائه، وفيما يلي توضيح ذلك:

(١) يبين النص (المنسوب للكندي)، أن "حشو الفلك" والذي يمثل منطقة ما تحت فلك القمر
بأكملها، كانت في حالتها الأول مادة واحدة متجانسة، وأن هذه المادة لم تكن متعينة في صورة

(١) رسائل الكندي، ج٢، ص ١١٦.

(٢) يقصد "بإحدى المتحركات" هنا الشمس، انظر: المصدر السابق، ص ١١٨.

(٣) المصدر السابق، ص ١١٨-١١٩.

أي من العناصر الأربعة المعروفة، فهي مادة لا متعينة تشكلت منها بعد ذلك العناصر الأربعة. وهذا يختلف تماما مع ما قررناه - بحسب تصور الكندي - من أن العناصر الأربعة، أبدعت، كل منها، على صفاتها وكيفياتها الراهنة، متميزة عن بعضها البعض، وأنه لم يكن قبل ذلك مادة تشكلت منها هذه العناصر، فهي أبدعت بالمادة والصورة معا.

(٢) يبين النص (المنسوب للكندي) أيضا، أن تكون هذه العناصر الأربعة وترتيبها بعد ذلك في أماكنها الطبيعية المعروفة^(١) - الأرض في الوسط ويليهما الماء فالهواء فالنار - قد تم بفعل الحرارة الناتجة عن حركة الفلك على المادة التي تملأ "حشوه" فجعلت الجزء القريب من الفلك المتحرك، وما يلي هذا الجزء، أقل في حرارته وهو الهواء، وما يليه أقل من الحرارة وهو الماء، وأبعد هذه الأجزاء وأقلها حرارة صار أرضا (ترابا).

أما عند الكندي فالعناصر أبدعت إبداعا، فهي لم تتكون من مادة سابقة، كما سبق أن وضحنا، كما أن ترتيبها في أماكنها الطبيعية قد حصل نتيجة للخواص الطبيعية لكل عنصر، والتي تتمثل كاملة في الأجزاء الصغيرة التي وجدت فيها هذه العناصر في حالتها الأولى، وهي الثقل والخفة.

فأجزاء العناصر الثقيلة وهي التراب والماء، تحركت بطبعها نحو الوسط فكانت الأرض في الوسط ومحيطة بالمركز، أحاطة كروية^(٢)، لأن أجزاءها أسرع في الحركة من أجزاء الماء، ثم تلاها كرة الماء. وكذلك أجزاء العناصر الخفيفة تحركت مبتعدة عن الوسط حتى لاقت نهاية حضيض فلك القمر من الداخل، فاتخذت أجزاء النار شكلا كرويا، لأن شكل فلك القمر كروي، وتلاها من جهة الداخل أجزاء الهواء، التي حصرت بين شكلين كرويين فكان شكلها كرويا.

(٣) يتضح من النص، المنسوب للكندي، أن الكيفيات والصفات الطبيعية التي تتصف بها العناصر الأربعة من رطوبة ويبوسة، اتصفت بها واكتسبتها نتيجة الحرارة الناجمة عن حركة

(١) وهي الوسط أو المركز للأرض ويليهما الماء فالهواء فالنار، وقد كان يقول بهذا الترتيب جميع الفلاسفة والفلكيين في ذلك العصر.

(٢) انظر: برهان الكندي لكروية الأرض فيما يلي، ص ٢٦٧.

الفلك، فتتج عن ذلك اختلاف كفيات الأجزاء البعيدة عن مصدر الحرارة عن الكفيات الطبيعية للأجزاء القريبة لمصدر الحرارة.

وهذا الرأي في حد ذاته متناقض إذ لو كانت الحرارة سبب حدوث الكفيات بحسب بعد أجزاء هذه المادة التي تحشو الفلك عن مصدر الحرارة، لما كان الاختلاف بينها اختلافاً^(١) نوعياً، بل كان اختلافاً في الدرجة فقط.

أما رأي الكندي في اتصاف العناصر الأربعة بهذه الكفيات، فهو أن هذه الكفيات موجودة مع وجود هذه العناصر، وأن العناصر أبدعت بكامل خصائصها وكفياتها، وأنها لم تحصل لها نتيجة الحرارة الناجمة عن حركة الفلك، ولكن الكندي وإن كان ينفي أن تكون العناصر الأربعة قد حصلت على كفياتها الطبيعية عن أي طريق سوى أن تكون أبدعت تامة بها، فإنه لا ينفي تأثير حركة الفلك "والأشخاص العالية"^(٢) في العناصر الأربعة كزيادة حجمها نتيجة ازدياد الحرارة عليها وصغره نتيجة قلتها، وحدث كثير من الظواهر الطبيعية كالمند والجزر والرياح وحركتها، بل هو يعتبر أن الأشخاص العالية هي العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد^(٣) في عالم ما تحت فلك القمر.

بيّنّا إلى هنا أن النص الذي نسب إلى الكندي على لسان الطوسي يتعارض مع آرائه في هذه المسألة التي هي موضع البحث، برغم ما يبدو من تشابه ظاهري بينهما، نعتقد أنه جاء منه اللبس والغلط، وعلى ذلك، وبناء على ما قدمنا، نستطيع أن نوكد أن هذا الرأي ليس للكندي بحسب ما عندنا من رسائله، وأن نسبته إلى الكندي نسبة خاطئة لأنه يتعارض مع أصول نظر الكندي للعالم.

نتنقل بعد هذا إلى الجزء الثاني من النص، وهو الجزء الذي ناقش فيه ابن سينا (فيما أورده الطوسي على لسان ابن سينا) الرأي السابق وبين تهافته، وقد كنا سنكتفي بإثبات خطأ

(١) الحرارة والبرودة في العلم الحديث، ينظر إليهما على أنهما أمر واحد ذي طبيعة واحدة تختلف في الدرجة لا في النوع، وهذه الفكرة لم تكن عند القدماء إذ لم تكن وجدت مقاييس الحرارة، أما الآن، فالتلج مثلاً والماء الغالي كلاهما يحتوي على حرارة كامنة ولكن درجة الأول أقل من درجة الثاني.

(٢) انظر في ذلك: رسائل الكندي، ج ٢، رسالة في العلة الفاعلة للمد والجزر، ص ١١٦.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٢١٤ وما بعدها.

نسبة هذا الرأي للكندي، لولا أننا وجدنا أن مناقشة ابن سينا ورده على مضمون هذا النص الذي ساقه، كانت بحسب تصوّر الكندي للمسألة، فكأنما جاءت بلسان الكندي، وسنوضح هذا بعد ذكر النص الذي ناقش به ابن سينا الكلام الذي نسبته هو إلى قوم من المتسبين إلى هذا العلم، ونسبة الطوسي إلى الكندي، يقول:

إن ذلك ليس بسديد عند التفتيش، لأنه يقتضي أن يكون الوجود أولاً لجسم ليس له في نفسه إحدى الصور المقومة غير الجسمية، وإنما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانياً. والحق أن الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الأبعاد فقط، ما لم تقترن به صورة أخرى، فإن الأبعاد تتبع في وجودها صورة أخرى تسبق الأبعاد، وإن شئت فتأمل حالة التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة، بل الجسم لا يصير جسماً، بحيث يتبع غيره في الحركة، أو يسكن، إلا وقد تمت طبيعته، لكن يجوز أن يكون إذا تمت طبيعته أن يستحفظ بأصلح المواضع لاستحفاظها، فإن الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون^(١).

من هذا النص نتبين ما يلي:

أ: يبين النص المنسوب للكندي ضرورة وجود مادة لا متعينة قبل تكون العناصر الأربعة، ثم اكتسبت هذه المادة بعد ذلك صور العناصر الأربعة بفعل حركة الفلك - كما مر ذكره آنفاً. وهذا الرأي يرفضه الكندي رفضاً قاطعاً، فالعناصر عنده مبدعة مادة وصورة معا دفعة واحدة، ولم يكن هناك مثل هذه المادة أو الجسم الذي تحدث عنه النص.

وهذا هو ما جادل به ابن سينا رداً على الكلام الذي نسب للكندي قائلاً:

إن ذلك ليس بسديد عند التفتيش، لأنه يقتضي أن يكون الوجود أولاً لجسم ليس له في نفسه إحدى الصور المقومة، غير الجسمية...^(٢).

ب: يقتضي النص، المنسوب للكندي، أن لا تكون لهذه المادة اللامتعينة - التي تملأ حشو الفلك - أية صفات أو كيفيات سوى كونها لها أبعاد ثلاثة، وهو ما عبر عنه ابن سينا في كلامه بأن لها

(١) الإشارات والتنبيهات، ص ٦٦٥.

(٢) انظر النص السابق.

صورة الجسمية فقط.

ويرد ابن سينا على ذلك بقوله إن الجسم لا يستكمل وجوده كجسم إلا باستكمال صفاته وخصائصه وكيفياته الطبيعية، بالإضافة إلى وجود الأبعاد، أو بقول آخر: إنه لا يوجد جسم ليس له من الصور والكيفيات سوى أن يكون له أبعاد، وبناء على ذلك فوجود المادة اللامتعينة التي كانت تحشو الفلك - والتي كان لها تبعاً لذلك صفة واحدة فقط هي الجسمية (أي وجود الأبعاد) - وجود مستحيل.

وهذا هو رأي الكندي بالفعل، إذ ليس عنده وجود، بتاتا، لمادة أو جسم مجرد عن الكيفيات والخصائص الطبيعية، ذلك أن العناصر عنده مبدعة بالمادة والصورة والكيفيات معا دفعة واحدة.

ج: يتابع ابن سينا رده على ما تضمنه النص المنسوب للكندي، من ضرورة وجود مادة جسمية لا متعينة كانت تملأ حشو الفلك، ثم تأثرت بحركة الفلك عليها وبالحرارة الناجمة عن ذلك فتشكلت منها العناصر الأربعة - كما مر بيانه -، يتابع ابن سينا رده بقوله:

إن حركة الجسم أو سكونه وتأثره بحركة غيره من الأجسام لا يكون إلا إذا كانت طبيعة هذا الجسم تامة، أي كان متمتعاً بخصائصه وكيفياته الطبيعية.

ويجيز ابن سينا أن تكون هذه الأجسام - المتحركة أو الساكنة - التامة الطبيعة، تحاول أن تبقى وتستقر في أصلح المواضع التي تحفظ عليها هذه الطبيعة.

أما رأي الكندي في هذه النقطة - أي حركة الأجسام وسكونها فيوضح أن الحركة لا تكون بدون جسم^(١)، وأن الحركة إما طبيعية تكون بحسب طبيعة مادة الجسم، أو قسرية (غير طبيعية) تكون ضد طبيعة مادة الجسم بتأثير قوة أو جسم آخر، وفي كلتا الحالتين هناك طبيعة معينة ثابتة للجسم الذي يتحرك، وكذلك سكون الجسم، فهو إما أن يكون طبيعياً أو قسرياً، وهنا أيضاً، كما في الحركة، يقتضي السكون طبيعة معينة ثابتة للجسم الساكن.

أما مسألة أن الجسم يحاول أن يستقر في أصلح المواضع التي تحفظ عليه طبيعته، فهو لا يتعارض مع مبادئ الكندي الطبيعية، لأن طلب الجسم موضعه الطبيعي، كالتراب مثلاً

(١) انظر فيما سبق برهانه على التلازم بين الحركة والجسم وأنه لا يسبق أحدهما الآخر.

يطلب الوسط، مرتبط بطبيعة هذا الجسم وكيفياته الطبيعية من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، والجسم حين يكون في مكانه الطبيعي يكون في حالة سكون، وبالتالي في أحسن المواضع التي تحفظ عليه طبيعته.

هذا هو الرد الذي فتّد به ابن سينا الرأي الذي ساقه، ونسبه الطوسي بعد ذلك للكندي، وقد رأينا أن ما ردّ به ابن سينا إنما كان تماماً بحسب مبادئ الكندي الطبيعية وبحسب تصوره لهذه المسألة، وهو أمر له دلالة معينة سنذكرها^(١) بعد الانتهاء من مناقشة بقية النص الذي أوردناه في بداية حديثنا في هذه المسألة.

لكنه يبدو لنا أن ابن سينا لم يكن يقصد برده هذا إلا الجدل فحسب، فقد جادل وفند الرأي الذي ساقه، وبين تهافته، ولكنه لم يجادل بحسب تصوره هو للمسألة موضع النقاش، بل بحسب تصور الكندي^(٢) - كما أوضحنا آنفاً -، هذا بالإضافة إلى أنه يذكر بعد تفنيد هذا الرأي، رأيه وتصوره للمسألة بتصوره يشوبها شيء من التشكيك وعدم التأكيد.

ولو أردنا أن نعتبر ما ردّ به ابن سينا، في إظهار تهافت الرأي المنسوب للكندي، ممثلاً لرأيه بالفعل (أي لرأي ابن سينا)، لكان رأي ابن سينا مشابهاً تماماً رأي الكندي - في هذه المسألة -، لكننا لا نستطيع تقرير مثل هذا الحكم هنا لأن ابن سينا عاد مباشرة، بعد أن انتهى من الرد، فذكر لنا رأياً آخر فيه شبه مع الرأي الذي ردّ عليه وفنده في فكرة أساسية، وأدخل فيه أيضاً فكرة الفيض - كما سنوضح فيما يلي - مما يتعارض تماماً مع آراء الكندي وتصوره في هذه المسألة.

وهذا هو نص كلام ابن سينا:

والأشبه أن يكون الأمر على قانون آخر: وهو أن تكون هذه المادة التي تحدث بالشركة يفيض عليها من الأجرام السماوية: إما عن أربعة أجرام، وإما عن عدة منحصرة في أربع جمل، عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط، فإذا استعدت نالت الصور من

(١) انظر فيما يلي.

(٢) سبقت الإشارة إلى معرفة ابن سينا بآراء الكندي الفلسفية والطبيعية، ومن الأدلة على ذلك أن المخطوط الذي يحوي معظم رسائل الكندي الهامة وهو مخطوط رقم ٤٨٣٢، أيا صوفيا مكتوب عليه ما يفيد أن ابن سينا كان يملكه.

واهبتها، أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد، وأن يكون هناك سبب يوجب انقساماً من الأسباب الخفية علينا.

من هذا النص نتبين ما يلي:

(١) أن رأي ابن سينا، هنا، رأي ظني يشوبه التشكيك، وذلك واضح من بداية قوله: "والأشبه أن يكون... الخ"، كما أنه رأي احتمالي، إذ يذكر أكثر من احتمال ولا يؤكد أيها منها.

(٢) يوافق ابن سينا، في هذا النص، على القول بأنه كانت هناك مادة مشتركة لجميع العناصر، لا متعينة في شكل وصورة أي منها، قبل أن تتكون العناصر الأربعة وهو القول الذي ردّ عليه ورفضه قبل كلامه هذا مباشرة - كما أوضحنا آنفاً.

(٣) إن هذه المادة المشتركة اللامتعينة، انقسمت في صورة العناصر الأربعة، وأن ذلك تم عن طريق الفيض "من الأجرام السماوية".

ويمكن أن يكون ذلك قد تم بإحدى الطرق الآتية:

أ: أن تكون صور العناصر فاضت على المادة المشتركة: إما عن أربعة من الأجرام السماوية يمكن تصنيفها وتقسيمها إلى أربع مجموعات، ويفيض عن كل واحد من الأجرام الأربعة (في الاحتمال الأول) أو عن كل مجموعة (في الاحتمال الثاني) صورة أحد العناصر الأربعة على جزء من المادة المشتركة، فيتم بذلك تكوّن العناصر الأربعة.

ب: ويمكن أن يكون الفيض الذي جرى على هذه المادة المشتركة، والذي تكونت نتيجة له العناصر الأربعة، قد تمّ عن جرم واحد، وأن يكون هناك سبب آخر "خفي علينا"، تسبب في انقسام هذه المادة المشتركة اللامتعينة فجعلها تظهر في صورة عناصر أربعة، وليس في صورة عنصر واحد، كما يفترض مثل هذا الفيض.

هكذا نرى تشكك ابن سينا في إبداء رأي قاطع في هذه المسألة، مع حرصه الشديد على إدخال فكرة الفيض في تفسير سبب تكون العناصر الأربعة، هذا بالإضافة إلى ما يشير إليه قوله في نهاية النص عن سبب "خفي علينا" من إحساسه بقصور تفسيره وعدم اقتناعه هو شخصياً به.

ولسنا هنا بصدد عرض لرأي ابن سينا في هذه المسألة، بقدر ما أردنا من إظهار الخطأ في نسبه ما نسب إلى الكندي، على لسان الطوسي في النص الذي سقناه في بداية الحديث، ومن إظهار أن آراء الكندي كانت منتشرة ومعروفة عند من جاء بعده من كبار الفلاسفة، كابن سينا، وهذا ما وضح لدينا من خلال المناقشة التي ردّ بها ابن سينا على الرأي الذي نسب إلى الكندي، إذ وجدنا أن رده كان بحسب آراء الكندي وتصوره، للمسألة التي يدور حولها النقاش، فكان ذلك عندنا دلالة على أن آراء الكندي كانت معروفة لمن جاء بعده من المفكرين وأنها كانت موضع دراسة وبحث.

٣- الحالة الأولى للعالم عند أفلاطون والمقارنة مع رأي الكندي؛

من المعروف في فلسفة أفلاطون أنه يقول بوجود عالمين: أحدهما أزلي وهو عالم المثل، والآخر حادث مصنوع وهو العالم المحسوس، وكلامنا بطبيعة الحال عن هذا العالم المحسوس المصنوع.

لو حاولنا رسم صورة دقيقة للحالة الأولى للعالم بكل تفاصيلها، بحسب كلام أفلاطون لوجدنا فيها من حيث التفاصيل، كثيرا من التناقضات والغموض الذي تعب الشراح في محاولة حلّه وتفسيره^(١)، ولعل ذلك راجع إلى أسلوب أفلاطون الشعري، أو إلى أن أفلاطون لم يكن عنده تصور واضح المعالم والتفصيلات للحالة الأولى للعالم - كما أشرنا من قبل -.

وبرغم هذا فإن المعالم الرئيسية للحالة الأولى للعالم عنده واضحة، كما سنبين فيما يلي: قرر أفلاطون أن العالم حادث حدوثا صنعيا - كما تقدم القول - والعالم له نفس وجسم وكلاهما حادث مصنوع، والنفس صنعت قبل الجسم^(٢) من ماهيات خاصة، ثم بعد الانتهاء من صنعها بدأ صنع جسم العالم الذي تتركب من العناصر الأربعة بأكملها^(٣)، وهذه العناصر الأربعة قبل ذلك كانت في حالة عماء أولا تعين.

(١) من الأمور الغامضة مسألة النسب التي استخدمها الصانع في تركيب نفس العالم وما هو أساسها وكذلك الطريقة التي تم بها صنع الأجرام الفلكية.

(٢) صنعت النفس قبل الجسم لتكون سيدة للجسم وحاكمة له. طيماوس ٣٤ ج، ريفو، ص ٢٢١، كورنفورد، ص ٥٩.

(٣) طيماوس ١٣٣، ريفو، ص ٢١٧، كورنفورد، ص ٥٢.

هذه هي الملامح الرئيسية للحالة الأولى للعالم عند أفلاطون، ويمكن توضيح صورتها بقسمتها إلى المراحل الآتية:

١ - مرحلة صنع نفس العالم التي ركبها الصانع من ماهيتين أساسيتين: الأولى ماهية الوجود غير المنقسم، الذي هو دائما على نفس الحالة^(١) وهذه ماهية لا تتجزأ وهي عين ذاتها أبدا، والثانية ماهية الوجود المقسم المحدث في الأجسام^(٢) وهذه ماهية متجزئة جسمانية، ثم مزج الصانع هذين النوعين وركب منهما صنفا ثالثا من الوجود مؤلفا من الاثنين^(٣)، له طبيعة ما هو عين ذاته Sameness وطبيعة الآخر Difference^(٤) (أي الماهية الجسمانية المتجزئة).

وبعد أن أصبح عند الصانع هذه الأنواع الثلاثة من الماهيات أو الوجود كوّن الصانع Demiurge منها مجتمعة مزيجا جديدا له صفات ما هو عين ذاته وصفات ما ينقسم وما يتجزأ، ومن هذا المزيج ركب الصانع نفس العالم بعد أن قسمه إلى الأقسام حسب نسب رياضية موسيقية معينة^(٥).

٢ - مرحلة صنع جسم العالم: هذه المرحلة بدأت بعد انتهاء الصانع من تركيب نفس العالم. وقد تركيب جسم العالم من العناصر الأربعة، لأنه لا يكون الجسم جسما إلا إذا كان مرثيا وملموسا، وهو لا يرى بدون عنصر النار، ولا يكون ملموسا بدون مادة كثيفة Solid، والمادة الكثيفة لا تكون كذلك بدون عنصر التراب^(٦)، ولكي يجعل الصانع تركيب هذين العنصرين جيدا وغاية في الوحدة، كان لا بد من استخدام عنصرين آخرين سمى كل واحد منهما واسطة Mean، وهما عنصرا الهواء والماء، وقد جعل الصانع الواسطة عنصرا لا عنصر واحد، لأن العالم جسم له ثلاثة أبعاد، أما الواسطة الواحدة فتكتفي في المسطحات

(١) طيماوس ١٣٥، ريفو، ص ٢٢٢، كورنفورد، ص ٥٩.

(٢) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(٣) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(٤) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(٥) قسم الصانع هذا المزيج إلى سبعة أقسام بحسب النسب الآتية: ١ : ٣ : ٢ : ٤ : ٩ : ٨ : ٢٧.

(٦) طيماوس: ٣١ ب - ج، ريفو، ص ٢١٥، كورنفورد، ص ٤٣-٤٤.

ذات البعدين فقط^(١).

وقد ربطت هذه العناصر الأربعة: العنصران المتطرفان (النار والتراب) والواسطتان (الهواء والماء) وفقا لنسب رياضية يمكن تمثيلها بالصورة الرياضية الآتية:

$$\frac{\text{النار}}{\text{الهواء}} = \frac{\text{الهواء}}{\text{الماء}} = \frac{\text{الماء}}{\text{التراب}}$$

واضح من هذه المعادلة أن التراب والنار هما العنصران الطرفان وأن الهواء والماء هما الواسطتان^(٢).

وقد أشرنا آنفا إلى أن الصانع استخدم العناصر الأربعة بأكملها في صنع العالم وذلك حتى لا يكون هناك مجال للأحداث عالم آخر وكذلك حتى يكون هذا العالم بعيدا عن الشيخوخة أو المرض^(٣).

هكذا تتركب العالم من العناصر الأربعة، لكن هذه العناصر، قبل أن تتشكل في صورتها، كانت في حالة اللاتعين أو العماء Chaos، ويمكن إجمال المراحل التي مرت فيها العناصر الأربعة كالآتي:

- أ- مرحلة المادة اللامتعينة Chaos، وهذه المادة أولية، وهي التي مارس عليها الصانع فعله، فتحولت بعد ذلك إلى حالة التعين في أشكال العناصر، ثم بعد ذلك في صورة العالم النهائية^(٤).
- ب- مرحلة تكون أجزاء العناصر حيث تحولت المادة اللامتعينة إلى أولى حالات التعين وهي ظهور العناصر الأربعة في شكل أجزاء^(٥) مختلطة مع بعضها في حالة فوضى واضطراب

(١) طيمائوس: ٣١ ج - ٣٢ ب، ريفو، ص ٢١٥-٢١٦، كورنفورد، ص ٤٤.

(٢) طيمائوس: ٣٢ ب - ج، ريفو، ص ٢١٦، كورنفورد، ص ٤٤.

(٣) طيمائوس: ٣٣ أ، ريفو، ص ٢١٧، كورنفورد، ص ٥٢.

(٤) طيمائوس: ٥٣ ب، ريفو، ص ٢٧٤، كورنفورد، ص ١٩٨.

(٥) أجزاء العناصر الأربعة عند أفلاطون ركبت بالاستعانة بالخصائص الهندسية للأجسام والسطوح، والمثلثات التي هي أبسط أشكال السطوح، وطبقا لهذه الخصائص الهندسية اتخذت الذرات أو الأجزاء الصغرى لكل عنصر أشكالا خاصة كالآتي:

أ- النار: ظهرت أجزاؤها في الشكل الهرمي الذي له ٤ سطوح مثلثات، ويتركب كل جزء من ٢٤ مثلثا قائم الزاوية من النوع الذي زواياه الحادة ٣٠ درجة، و ٦٠ درجة.

حيث كانت تتحرك حركة لا نظام فيها^(١).

ج- مرحلة التجمع الأولي لأجزاء كل من العناصر، حيث بدأت هذه الأجزاء بالتجمع في أماكن خاصة تكوّنت فيها، وهذه المرحلة كانت قبل أن يأخذ جسم العالم بقسميه شكله النهائي. وأميل إلى القول في ضوء كلام أفلاطون في طيماوس أن القسم العلوي من العالم فوق فلك القمر تركب في بداية هذه المرحلة وفقا للتناسب الرياضي بين العناصر الأربعة الذي ذكرناه آنفا.

أما تجمع أجزاء كل عنصر في أماكن خاصة، فقد ساعد على حدوث عاملان:
أولاً: الحركة اللامنتظمة التي كانت تتحرك بها أجزاء العناصر في المرحلة الثانية حيث تجعل هذه الحركة الأجزاء المتشابهة تتقارب وتتجمع في الأماكن التي تناسب طبيعتها^(٢).
ثانياً: تأثير الحاضنة القابلة للعناصر الأربعة Recipient التي تهتز كالغريال فتترتب الأجزاء المتشابهة من كل عنصر في أماكن خاصة بها^(٣).

د- المرحلة الأخيرة وفيها تم تجمع العناصر نهائياً في شكل تجمعات كبيرة، كروية الشكل: التراب في الوسط يليه كرة الماء فكرتي الهواء والنار. وبانتهاء هذه المرحلة يكون قد تم صنع العالم وأصبح في صورته النهائية.

لو نظرنا فيما تقدم لوجدنا فروقا أساسية كبيرة وتشابها جزئياً يسيراً، أما الفروق الأساسية فأولها يرجع إلى ما سبق توضيحه في مسألة حدوث العالم (إذ إن تصور الحالة الأولى مرتبط بمسألة الحدوث) من أن هناك، في رأي أفلاطون، مادة سابقة صنع منها العالم

← ب- الهواء: وشكل الجزء منه هو الشكل ثماني الأوجه مثلثة الشكل ويتركب كل جزء من ٤٨ مثلثاً قائم الزاوية الذي زواياه الحادة ٣٠ درجة، و ٦٠ درجة.

ج- الماء: وشكل الجزء منه هو ذو العشرين وجهاً ويتركب من ١٢٠ مثلثاً من النوع المتقدم ذكره.

د- التراب: وشكل الجزء منه هو المكعب وله ستة أوجه مربعات، ويتركب الجزء الواحد من ٢٤ مثلثاً قائم الزاوية ومتساوي الساقين.

(انظر: طيماوس ٥٤ د- ٥٥ ج، وانظر مقدمة ريفو، ص ١٠٩، وشرح كورنفورد، ص ٢١٤-٢١٨).

(١) طيماوس ٥٢ هـ- ٥٣ ب، ريفو، ص ٢٧٣، كورنفورد، ص ١٩٨.

(٢) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(٣) طيماوس ٥٣ أ، ريفو، ص ٤٧٣-٤٧٤، كورنفورد، ص ١٩٨.

بينما عند الكندي العالم أبداع من غير مادة سابقة.

وثانيها: أن عملية الصنع عند أفلاطون مرت بمراحل متتالية، وبالتالي لا بد أن تكون قد استغرقت زمانا ما، بينما إبداع العالم عند الكندي تم في لا زمان، ولذا كان معظم كلامنا عن تصوره للحالة الأولى عبارة عن محاولة التحديد الدقيق للصورة التي ظهر بها العالم إلى الوجود عن العدم لحظة إبداعه، وهي صورة لا تختلف في جملتها عن الصورة الراهنة له، إذ لا وجود لمراحل أو خطوات، على حين وجدنا أننا نحتاج في عرض تصور أفلاطون إلى الوقوف عند عدة مراحل قبل أن نصل إلى المرحلة الأخيرة التي هي صورة العالم الراهنة.

والكندي كما أفلاطون، يقول بأن العالم كائن حي، لكنه يخالفه في القول إن العالم نفسه وجسمه، أبداعا معاً، بينما رأينا فيما تقدم عند أفلاطون أن صنع النفس سبق صنع الجسد.

وهناك شيء من التشابه فيما يخص حالة العناصر الأربعة قبل أن تتكسد في تجمعاتها الكبرى، فأفلاطون ذكر أن العناصر في هذه المرحلة كانت في شكل أجزاء مختلطة متحركة عشوائية، أما في تصور الكندي، فقد رأينا أن العناصر الأربعة أبداعت في داخل المنطقة المخصصة لها من العالم بشكل مختلط أيضاً قد يكون على شكل كتل كبيرة أو على شكل أجزاء صغيرة جداً، ولكن هناك اختلاف بينهما في سبب تجمع ذرات كل عنصر وترتب هذه التجمعات في شكلها النهائي المعروف (أرض وماء وهواء ونار) فهو عند الكندي طبائع كل عنصر من حيث الحركة والسرعة والكيفيات الأربع، بينما أفلاطون قد تم بتأثير الحركة الفوضوية للأجزاء نفسها وتأثير قابلية (حاضنة) العناصر Reciptible.

٤- رأي أرسطو في الحالة الأولى للعالم مع المقارنة بالكندي:

إذا نظرنا في مذهب أرسطو فإننا لن نجد عنده كلاماً في هذا الموضوع لارتباطه بمسألة حدوث العالم، وقدمه، فأرسطو يقول بأزلية العالم وأنه لم يزل بمادته وصورته، في شكله الراهن، ولهذا فلا وجود عند أرسطو لحالة أولى على خلاف ما وجدناه عند أفلاطون القائل بحدوث العالم حدوثاً صنعياً، كما تقدم القول.

الفصل السادس

اعتبارات كلية

في النظر إلى العالم

الفصل السادس

الغائية في العالم

ليس في الطبيعة شيء عبث وبلا علة

(رسائل الكندي، ج ١، ص ٢٥٤)

تمهيد:

يتابع الكندي أرسطو في القول بالعلل الأربع، وقد ذكر هذه العلل في أكثر من موضع^(١)، ففي رسالته في حدود الأشياء ورسومها يحدد أنواع العلل الطبيعية بقوله: العلل الطبيعية أربع: ما منه كان الشيء أعني عنصره، وصورة الشيء التي بها هو ما هو، ومبتداً حركة الشيء التي هي علته، وما من أجله فعل الفاعل مفعوله^(٢)، فهذه العلل الأربع هي ما يطلق عليه أرسطو: العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية^(٣)، وهذه الأخيرة سماها الكندي العلة التمامية والمتمة.

إذن فالكندي يقول بوجود الغاية في الطبيعة وفي العالم وهو يوضح معنى الغاية بقوله: ما من أجله فعل الفاعل مفعوله^(٤)، كما ذكرنا آنفاً، وبما أن العالم مبدع وهو فعل لفاعل هو المبدع والعلة الأولى التي هي الواحد الحق، فمن الضروري أن يكون لهذا العالم علة غائية هي ما من أجله فعل الفاعل مفعوله.

١- مظاهر الغائية في العالم:

الغائية والنظام أمران متلازمان، ومع وجود النظام يكون البحث عن الغاية والقصد، ولهذا فمظاهر الغائية في هذا العالم تتجلى فيما فيه من نظام وترتيب، وليس النظام هو الغاية، في تصور فيلسوفنا، وإنما هو وسيلة لتحقيق الغاية، وبمعرفة هذا النظام وفهم قوانينه وأسراره تتبين الغاية وتتكشف.

(١) انظر: رسائل الكندي، ج ١، ص ١٠١، ٢١٧، ٢٤٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦٩.

(٣) انظر كتاب الطبيعة لأرسطو، ص ١٩٤ ب ١٦ - ١٩٥ ٣٢، وفي نشرة الأستاذ بدوي، ص ١٠٠ - ١٠٢.

(٤) رسائل الكندي، ج ١، ص ١٦٩.

أ- الغائية عند الكندي

ومظاهر النظام في هذا العالم، كما لفت الكندي أنظارنا إليها، تتجلى في جميع أجزاء هذا العالم وموجوداته، وعلاقة هذه الأجزاء بعضها مع البعض الآخر، بحيث يظهر فيما بينها الاتساق والتضامن والتأثير المتبادل في صورة متقنة تحقق الأمر الأصلح^(١) لكل موجود بمفرده، كما تحقق في نفس الوقت الأمر الأصلح^(٢) لما عليه الكل.

وقد تكلم في مواضع متفرقة من رسائله مشيراً إلى ما في هذا العالم من نظام وتناسق وإتقان هيئته على الأمر الأصلح^(٣)، ونسوق فيما يلي أحد هذه النصوص.

يقول الكندي في كتابه في الإبانة عن العلة الفاعلة القرية للكون والفساد:

"فإن في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن، وفساد كل فساد، وثبات كل ثابت وزوال كل زائل لأعظم دلالة على أتقن تدبير - ومع كل تدبير مدبر - وعلى أحكم حكمة - ومع كل حكمة حكيم - لأن هذه جميعاً من المضاف^(٤)."

وقد ضرب لنا الكندي أمثلة من هذا النظام والتدبير في العالم، من ذلك موقع الشمس وتأثيرها في عالم الكون والفساد، وأنها في أصلح المواضع لهذا العالم^(٥)، ومن ذلك أيضاً موضع القمر وحركته وبعده عن الأرض وأثر ذلك في الأمطار والمد والجزر^(٦)، وكذلك حركات الكواكب الأخرى^(٧).

- الغائية والجبرية:

هل يعني وجود الغائية في العالم أن تكون هناك جبرية تسيطر على هذا العالم من أجل تحقيق هذه الغاية؟ لا شك أن هناك شيئاً من الجبرية مع النظام، وهذا ما يراه الكندي، لكن

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ٢١٥، وانظر هذا المعنى في النص الذي سقناه فيما يلي من كتاب العقد الفريد.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٢١٥.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٣٠-٢٣١.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٣١-٢٣٢.

(٦) المصدر السابق، ص ٢٣٣.

هذا النظام وما ينطوي عليه من جبرية ليس مفروضا على مادة لها طبائع تنفر من التنظيم وتقاومه، بل هو نظام وجبرية لا تعارض بينهما وبين طبائع المادة، ذلك أن المادة أبدعت عن عدم بطائع تحقق النظام والغاية التي من أجلها أبدع المبدع هذا النظام.

وهذا النظام في العالم يهدف إلى تحقيق الأمر الأصلح بالنسبة للكل، وقد وضع الكندي هذا في نص أورده صاحب العقد الفريد ونسوقه فيما يلي لأهميته: يقول ابن عبد ربه:

قال الكندي في الفن التاسع من التوحيد: أعلم أن العالم كله مسوس بالقضاء والقدر، أعني بالقضاء: ما قسم لكل معلول مما هو أصلح وأحكم وأتقن في بنية الكل، لأنه - جل ثناؤه - خلق وأبدع مضطرا ومختارا (أي أشياء فيها اضطراب وأخرى فيها اختيار) بتمام القدرة، فلما كان المختار غير تام الحكمة، لأن تمام الحكمة لمبدع الكل، كان لو أطلق واختياره لاختار كثيرا مما فيه فساد الكل، فقدر - جل ثناؤه - بنية الكل تقديرا محكما، فصير بعضه سوانح لبعض، يختار بإراداته ومشيتته غير مقهور مما هو أصلح وأحكم في بنية الكل. فتقدير هذه السوانح هو القدر، فبالقضاء والقدر ساس جل ثناؤه جميع ما أبدع بهذه السياسة المحكمة المنظمة، التي لا يدخلها زلل ولا نقص. فأتضح أن كل معلول فيما قسم له ربه من الأحوال لا خارج عنها، وأن بعض ذلك باضطراب وبعضه باختيار وأن المختار عند سوانح قدره (اختار)، وإرادته لا بالكراه (منه) فعل^(١).

فالعالم مرتب بصورة تحقق الأمر الأصلح، وكذلك علاقة أجزائه بعضها مع البعض الآخر مرتبة بقصد تحقيق هذه الغاية، أي تحقيق ما هو أصلح وأحكم في بنية الكل^(٢).

ولذلك لا نجد في تصور الكندي للنظام في العالم، أي خروج على هذا النظام وجبريته وليس في الطبيعة شيء عبث وبلا علة^(٣)، ويمكن القول - بحسب روح تفكير الكندي - أنه يرى أن ما قد نظنه خروجاً على النظام في العالم وفي الطبيعة، ليس كذلك إذا ما اعتبر في ضوء نظام الكل، والكندي - كما رأينا في النص المتقدم - يؤكد أنه ليس في جميع ما أبدعه

(١) ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج ٢، القاهرة، ١٩٤٠، ص ٢٨٢، ٢٨٣.

(٢) المصدر السابق، والصفحات نفسها.

(٣) رسائل الكندي، ج ١، ص ٢٥٤.

الخالق زلل أو نقص بقوله: "فبالقضاء والقدر ساس - جل ثناؤه - جميع ما أبدع بهذه السياسة المنظمة التي لا يداخلها زلل ولا نقص"^(١).

كما يؤكد أيضا في رسالته الإبانة عن سجود الحرم الأقصى وطاعته لله عز وجل أن الفلك الأقصى وما بداخله من الأجرام السماوية "مطبعة بينة الطاعة لما أراد بارئها جل ثناؤه" وطاعة هذه الأجرام هي التزامها بحركاتها الطبيعية وما أراداه الله لها.

وقد وصف الكندي هذه الطاعة بأنها طاعة اختيارية لأن الفلك كائن "حي مميز" فهو "مطيع طاعة اختيارية".

ولذا يمكن القول إن هناك نظاما وجبرية مفروضة على هذا العالم، وهذا النظام وما فيه من جبرية يتفق مع طبائع مادة العالم، بحيث تحقق المادة هذا النظام بشكل طبيعي وكأنه ليس مفروضا عليها.

ولكن يمكن أن يثار السؤال الآتي: هل تستطيع الطبيعة أن تفعل غير ما تفعله؟ الجواب - في تصور الكندي - لا، لأن طبيعتها لا تسمح لها بذلك، ولكنها تدرك أن ما تسلكه هو الأمر الأصح.

- محور الغائية:

فإذن هذا العالم يسير وفق نظام وترتيب وقوانين قدّرها المبدع، لكن هذا النظام وغايته الظاهرين في هذا العالم وأجزائه المادية ليسا شيئا باطنا في المادة صادرا عنها بحسب طبائعها، بل هما شيء مفروض على هذه المادة المبدعة من قبل مبدعها الذي أبدعها في صورة وهيئة تحقق الغاية والقصد الذي من أجله أبدعها الخالق، فليست المادة بطبيعتها تسعى لتحقيق غاية باطنة في تركيبها، سارية في ثناياها، بل تسعى لتحقيق غاية خارجية عن المادة، فالغاية أسبق من المادة، وقد أبدعت المادة بطبائع معينة لتحقيق هذه الغاية المرتبطة أساسا بحكمة المبدع وإرادته.

وهكذا فمحور الغائية في نظر الكندي هو فعل وإرادة الخالق المبدع المتميز عن هذا العالم بحيث لا يوجد بينهما أي شبه حقيقي.

(١) انظر النص المتقدم.

ب- الغاية عند أفلاطون مع المقارنة برأي الكندي:

سبق أن ذكرنا أن أفلاطون يقول بوجود صانع أوجد هذا العالم، لأن هذا الصانع خير صالح ونخال من الحسد^(١)، وأنه صنعه بحسب مثال أزلي^(٢) من مادة سابقة بإخضاع هذه المادة للإقناع العقلي^(٣)، فأصبح العالم منظما وفي أجل صورة.

- مظاهر الغاية:

الغاية في هذا العالم موجودة، وهي ظاهرة في النظام الذي يسير عليه، فالحركات الدائرية حول مركز ثابت التي تتحرك بها الأجرام السماوية، حركات منظمة تشير إلى أنها متجهة نحو غاية ما، وسبب هذه الحركات، كما تبين طيماوس^(٤)، هو نفوس هذه الأجرام، كما أن سبب حركة العالم من حيث هو "كل" هو نفس العالم^(٥).

أما هذه الغاية التي يهدف إليها النظام، في تصور أفلاطون، فهي أن يكون العالم أكثر ما يمكن شبيها بمثاله^(٦)، وهو "الحي بالذات".

- الخروج على النظام والغاية:

برغم وجود النظام إلا أننا نرى أحيانا فوضى واضطرابا في هذا العالم، أي خروجا عن الخطة العقلية التي أرادها الصانع، ويرجع هذا إلى ما أسماه أفلاطون "الضرورة" التي هي خاصية جوهرية للمادة، تتجلى في مقاومة هذه المادة لكل تنظيم وسلوكها على غير هدى، وبدون تعقل^(٦).

محور الغاية:

مما تقدم يمكن القول بأن الغاية في هذا العالم، عند أفلاطون مرتبطة بثلاثة أمور:

أ. الصانع ب. المثال الذي صنع العالم بحسبه ج. المادة التي صنع منها العالم.

(١) انظر فيما سبق، مبحث العلة الأولى عند أفلاطون.

(٢) المبحث السابق.

(٣) المبحث السابق.

(٤) انظر فيما سبق، مبحث الإله عند أفلاطون.

(٥) انظر: طيماوس ٢٩ أ-ب، ٣٠ د، ريفو، ص ٣٠٩، ٢١٣، كورنفورد، ص ٢٣، ٤٠.

(٦) انظر فيما سبق، مبحث العلة الأولى عند أفلاطون.

ولكل من هذه الأمور دور فيما يظهر في هذا العالم من مظاهر النظام والغائية.
فالصانع هو الذي اخضع المادة التي تسير على غير هدى وفي حالة فوضوية للإقناع العقلي^(١)، وقبول التنظيم، فجعل لها خصائص وطبائع معينة من أجل تحقيق الغاية التي يريد لها، وهي، كما أشرنا آنفاً، جعل هذا العالم أكثر ما يكون شبيهاً بمثله.
لكن الصانع لم يستطع نزع ما في هذه المادة من طبائع أصلية نهائية، مما يدل على أن هناك ما يقف في طريق قدرته وإرادته ويحد منها، أي إن قدرته ليست مطلقة.
أما مثال العالم فدوره سلبي في تحقيق الغاية، برغم أن التشبه به هو الغاية الأساسية، وأما المادة فلها دور ما، وهو ليس سلبياً تماماً، فهي التي مارس عليها الصانع فعله، فظهرت غاية العالم بما قبلته من تنظيم وترتيب، ولولا وجود هذه المادة لما كان العالم، فالصانع غير قادر على تحقيق ما يصبو إليه بدون مادة سابقة.
وهكذا فمحور الغائية في تصور أفلاطون هو الصانع والمادة، أو هو ما أطلق عليه أرسطو "العقل والضرورة".

-الجبرية والغائية:

الغائية لا تنفصل عن النظام، والنظام، في تصور أفلاطون، تمّ بقهر المادة وتنظيمها لتحقيق غاية ما، وقد كان لهذه المادة طبائع سابقة غير طبائعها التي ظهرت بعد تنظيمها، وإذن يمكن القول بأن هناك جبرية مفروضة على هذا العالم ومادته.
لكن هذه الجبرية ليست تامة لأن المادة تتمرد أحياناً على هذه الجبرية فتخالف النظام المفروض عليها.

والجبرية، في تصور أفلاطون، بالرغم من أنها غير تامة ولا شاملة لجميع العالم أحياناً، إلا أنها ترجع إلى فعل عقلي، فهي ليست جبرية ميكانيكية.

المقارنة بين تصور الكندي وأفلاطون للغائية:

رأينا فيما تقدم أن الكندي وأفلاطون يقولان بوجود الغائية في العالم، وأنها تتجلى في

(١) طيماسوس: ٤٨ أ، ريفو، ص ٢٥٩، كورنفورد، ص ١٦٠.

النظام والتناسق الموجود في العالم، لكن هناك بعض الاختلافات في تصور هذه الغائية ومحورها عند كل منهما، وسنحاول حصرها في نقاط:

أ- دور المادة، عند الكندي، سلبى تماما أمام قدرة الله، فهي تتقبل ما قدرته الإرادة الإلهية لها، وهي مطيعة بينة الطاعة له، وهي أساسا وجدت وركبت فيها طبائعها لتحقيق غاية الخالق وإرادته، وهي لا تملك الخروج عما قدر لها.

أما عند أفلاطون فالمادة تملك أحيانا أن تخرج على النظام المرسوم لها وتتصرف على غير هدى، كما كانت طبيعتها قبل أن يتركب منها العالم.

ب- ليست الغائية عند الكندي أمرا باطنا في المادة ساريا فيها منذ الأزل، تسعى إلى تحقيقها بسلوكها الطبيعي، بل هي أمر مرتبط بإرادة الخالق المبدع الممسك لكل ما أبدع، وهي عند أفلاطون تعود إلى قدرة الصانع وإلى النفس الكلية للعالم، حيث استطاع الصانع أن يرتب المادة ويخضعها للنظام بتجهيزها على نحو معين يحقق الغاية، لكن هذا الصانع بعد أن أتم هذه المهمة أخلد إلى الراحة وترك الأمر لنفس العالم، فلم يعد له عناية بالعالم وما يجري فيه.

ج- الجبرية في تصور أفلاطون تختلف عنها في تصور الكندي، فعند أفلاطون مادة سابقة لا متعينة، ثم أخضعت للتنظيم وفرضت عليها طبائع جديدة، بينما لم يكن في تصور الكندي، مادة سابقة، ثم دفعة واحدة أبدعت المادة منظمة طيعة بطبيعتها، فواضح أن هناك جبرية مفروضة على العالم في تصور أفلاطون بينما في تصور الكندي تتوافق الجبرية مع طبائع الموجودات في العالم، فيبدو الأمر وكأنه ليس هناك من يتحكم في المادة أو يفرض شيئا يضاد طبيعتها.

د- هدف الغائية عند الكندي هو تحقيق الأمر الأصح^(١) والأحكم في بنية^(٢) الكل، هذا هو الهدف الذي سخر كل جزء من أجزاء العالم لتحقيقه، أما لو سألنا ما الغاية من إيجاد العالم أساسا؟ الإجابة الممكنة، بحسب تصور الكندي هي أن الغائية مرتبطة بقدرة وإرادة مبدع العالم، وهي قدرة تتجلى في إخراج كل ما هو بالقوة إلى الفعل الذي ليس بمحال^(٣).

(١) انظر النص المتقدم من كتاب العقد الفريد.

(٢) المصدر السابق.

(٣) رسائل الكندي، ج ١، ص ٢٥٩.

أما هدف الغائية عند أفلاطون فهو التشبه أكثر ما يمكن بالمثال الأزلي ألحي بالذات، ولو سألنا نفس السؤال السابق هنا، لرأينا أن أفلاطون يخبرنا بأن الصانع أوجد العالم لخيريته وصلاحه وخلوه من الحسد، فالصلاح الإلهي هو السبب الذي من أجله أوجد الصانع العالم. والواقع أنه لا يوجد اختلاف كبير في الغاية الأساسية، ولكن هناك اختلاف في الغاية من نظم العالم وترتيبه - كما رأينا - فتحقيق الأمر الأصلح مرتبط بإرادة المبدع كما لا يوجد عند الكندي مثال للعالم صنع بحسبه، وهذا الاختلاف يشير إلى اختلافات أساسية أخرى في تصور العالم وعلته عند كل منهما.

ج- الغائية عند أرسطو مع المقارنة برأي الكندي

تمهيد:

يرى أرسطو أن الموجودات الطبيعية في العالم هي التي "تحمل في ذاتها مبدأ حركتها"^(١)، ومبدأ الحركة الداخلي في الموجودات هو ما يسمى عند أرسطو "طبيعتها"، والطبيعة عند أرسطو إنما تفعل من أجل غاية ما^(٢)، وهكذا فالحركات الطبيعية للأجسام المختلفة في العالم ليست حركات ميكانيكية بلا هدف، بل هي حركات "موجهة إلى غاية ما"^(٣).

- محاور الغائية:

العالم عند أرسطو أزلي أبدي، ومادة العالم بما لها من طبائع، تسير نحو غاية ما منذ الأزل، ولكنها لا تفعل ذلك بتأثير قوة خارجية عنها كآلة مثلاً، وإنما تحمل المادة في داخلها غايتها.

وأهم مميز في غائية أرسطو هو أن محورها ليس هو الإنسان، ولا هي ترجع إلى فعل خالق موجود خارج العالم، ولا ترجع حتى لمجرد منظم للعالم، وإنما هي تعتبر باطنة في الطبيعة، فالشيء الذي توصل إليه أفلاطون في محاوره طيماوس عن طريق إدخال فكرة النفس الكلية World Soul أو الصانع Demiurgus، تفسر عند أرسطو على أساس افتراض

(١) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية، الترجمة العربية، ص ١٤٨.

(٢) الطبيعة، ١٩٩١-١٢-١١١١، نشرة الأستاذ بدوي ص ١٤٧.

(٣) أحمد أمين + زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ص ١٦٧.

نشاط غائي لا ينفك عن الطبيعة، وهي فكرة لا بد أنها كانت تسري في كتاب بروتاجوراس عن الحالة الأولية للأشياء^(١).

- الغائية والجبرية:

إن القول بوجود غائية باطنة في طبيعة الموجودات لا يستلزم أن يكون للطبيعة عقل واختيار، وإن كان فعلها شبيها بفعل العقل، ذلك أن وجود الغاية دليل على وجود العقل، فالعنكبوت مثلا في نسج خيوطه يتجه نحو غاية واضحة دون أن يعقلها أو يقصد إليها^(٢). ولكن هل معنى هذا أن هناك جبرية تسيطر على العالم وما فيه من موجودات؟ عند أرسطو لا يوجد جبرية خارجية يفرضها كائن آخر خارج العالم، وكل ما هنالك أن هذه الجبرية باطنة في المادة، أي في طبائع الموجودات المكونة منها، وهذه الطبائع ليست هوجاء غير متعلقة، بل هي طبائع تسير بالمادة إلى غاية تجعلها منسجمة مع نظام الكل، وعلى ذلك تكون الطبيعة مبدأ شبيها بالعقل^(٣)، فليس هناك جبرية حقيقية لأن المادة مطبوعة على طبائع تحقق غاية وقصدا.

- الغائية والبخت^(٤): (Spontaneity) (chance)

يفرق أرسطو بين ما يحدث لأجل غاية من جهة وبين ما يحدث بالبخت أو الصدفة Chance وبين ما يحدث تلقائيا، فالبخت علة عارضة وكذلك التلقائية سبب عارض^(٥). أما البخت فهو تحقيق غاية ما لم تكن هي المقصودة من الفعل، كأن يهذب رجل إلى السوق لقضاء بعض حوائجه فيلقى غريمه عرضا ويستوفي منه دينه^(٦)، ويكون هذا في فعل ما

(١) Zeller: Outlines ..., P. 180.

(٢) الطبيعة: ١٩٩ ٢٠١-٣٠، نشرة الأستاذ بدوي، ص ١٥٠-١٥١.

(٣) شارل فرنز: ص ١٥٢، وانظر: الطبيعة ١٩٩ ١٠١-١٢، نشرة الأستاذ بدوي، ص ١٤٧.

(٤) لمجد في الترجمة العربية القديمة لكتاب الطبيعة مقابل التلقائية هنا، تلقاء النفس نشرة الأستاذ بدوي ص ١١١ وما بعدها، ص ١٢٧ وما بعدها.

(٥) الطبيعة: ١٩٧ ٣٢٢، بدوي، ص ١٢٦.

(٦) المصدر السابق، ١٩٦ ٤١-٦ بدوي، ص ١١١-١١٢، وانظر: شرح أبو علي، ص ١١٢.

له عقل واردة وهو الإنسان^(١)، أما التلقائية فتكون في الحيوان وفي كثير مما لا نفس له^(٢)، كأن يأتي إلينا حصان فيسلم بمجيئه من الخطر، لكن مجيئه إلينا لم يكن قصداً منه للنجاة والسلامة أو كسقوط كرسي من تلقاء نفسه قائماً على قوائمه حتى يجلس عليه، إلا أن سقوطه لم يكن كما يجلس عليه^(٣).

ويمكن أن يقال على كل ما كان بالبخت إنه حدث تلقائياً، أما العكس فليس بصحيح، فليس كل ما حدث تلقائياً يقال إنه حدث بالبخت^(٤). لكن ما يحدث بالبخت أو تلقائياً إنما يكون في بعض الأشياء الممكنة^(٥)، ولا يكون ذلك في الأشياء الضرورية^(٦)، كما أن حدوثه ليس هو الأكثر في الطبيعة.

- هدف الغائية:

الغائية عند أرسطو تهدف إلى تحقيق كمال الموجود، أي تحقيق صورته، وبما أن الطبيعة تعني شيئاً: المادة والصورة حيث الأخير هو النهاية، وبما أن كل العلل الباقية تكون من أجل تحقيق النهاية، فإن الصورة يجب أن تكون العلة، بمعنى الذي يكون الشيء من أجله^(٧). وهناك علاقة بين الغائية ومفهوم الحركة عند أرسطو، فالحركة عنده هي الطريق من القوة إلى الفعل^(٨)، وليست أيّاً منهما، فإذا وصل الجسم إلى حالة الفعل يكون قد حقق كماله وهو صورته، والفلك الأقصى والأجرام السماوية في حركة أبدية دائمة، وبالتالي فلا بد أن يكون هناك كمالاً تطلبه هذه الحركة، ونحن نعلم أن شوق العالم إلى المحرك الأول الذي هو صورة مجردة عن المادة، هو سبب حركته الدائمة هذه، لذلك يمكن القول إن غاية العالم

(١) يستخلص هذا المعنى من كلام أرسطو، ص ١٩٧ - ب ٦-٢١، بدوي، ص ١٢٨-١٢٩.

(٢) الطبيعة: ١٩٧ ب ١٤-١٥، بدوي، ص ١٢٩.

(٣) المصدر السابق، ١٩٧ ب ١٤-١٩، بدوي، ص ١٢٩.

(٤) المصدر السابق، ١٩٧ ٣٧٢ - نهاية العمود، بدوي، ص ١٢٧.

(٥) المصدر السابق، ١٩٧ ٣٢١-٣٣، بدوي، ص ١٢٦.

(٦) انظر شرح: أبو علي بن السمع في نشرة الأستاذ بدوي، ص ١٢٨.

(٧) الطبيعة: ١٩٩ ب ٣١-٣٣، نشرة بدوي، ص ١٥١.

(٨) انظر نشرة الأستاذ بدوي لكتاب الطبيعة، ص ١٧٩، هامش رقم ١.

الأساسية هي الصورة الخالصة، التي هي المحرك الأول الذي لا يتحرك، وهذه حالة لا يمكن للعالم أن يصل إليها أو يحققها.

المقارنة بين تصور الكندي وأرسطو للغائية:

مما تقدم نرى أن الكندي أيضاً متفق مع أرسطو في القول بوجود غائية في هذا العالم، لكننا نرى أيضاً بعض الاختلافات في تصور كل منهما للغائية وفيما يلي أهمها:

أ- محور الغائية عند أرسطو هو الطبيعة، بينما محورها عند الكندي هو إرادة وقدرة الإله المبدع. والغائية عند أرسطو تتمثل في طبائع الموجودات التي تدفعها هذه الطبائع إلى السير على نحو يحقق الغاية، بينما نجد عند الكندي صورة أكمل مما عند أرسطو، فهو يرى أنه بالرغم من أن للموجودات طبائع تجعلها تسير على نحو يحقق الغاية، إلا أن الغاية ليست باطنة في المادة، والموجودات وطبائعها وغاياتها متوقفة على إرادة الله وقدرته التي تخرج كل ما كان بالقوة إلى الفعل الذي ليس بمحال^(١).

ب- الجبرية، في تصور أرسطو، باطنة في طبائع الأشياء، وليست مفروضة عليها من الخارج، فهي ليست جبرية حقيقية، بينما الجبرية الخارجية، في تصور الكندي موجودة لكنها متوافقة مع طبائع المادة التي هي مادة طبيعة اختيارية للمخالف المبدع.

ج- الغائية والبخت والتلقائية والخروج عن الغاية:

البخت والتلقائية والخروج عن الغاية موجود في العالم، بحسب تصور أرسطو، وإن كان بنسبة ضئيلة إذا ما قيس مع ما يحدث لأجل غاية، فقد تحقق غاية ما عرضاً، سواء بالبخت أم تلقائياً - كما تقدم القول، كما قد يحصل خروج على الغاية في الطبيعة فتتحرف الطبيعة عن غايتها وتشذ. كما يحدث في المسوخ والتشويهات التي تحدث للكائنات الحية أحياناً^(٢).

أما عند الكندي فلا يحدث شيء من هذا، فلا مجال لشيء يحدث عرضاً بالبخت أو تلقائياً، ولا مجال للخروج عن الغاية، وكل موجود في هذا العالم مقدر له ما هو أصلح

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ٢٥٩.

(٢) انظر الطبيعة: ص ١٩٨ ب ٢٧-٣٢، بدوي، ص ١٤٥.

وأحكم في بنية الكل^(١) وإن ظهر لنا بمظهر الشذوذ أو الانحراف عن الغاية.

د- هدف الغائية:

الهدف الأعلى للعالم، عند أرسطو، هو تحقيق كمال العالم المتحرك دائريا أي تحقيق الصورة الخالصة، وهو أمر لن يتم أبداً، أما الموجودات الجزئية في العالم فغايتها تحقيق كمالها أي صورتها، وهذه الغاية متحققة في كل ما هو موجود بالفعل.

أما عند الكندي فالغاية الكلية - كما تقدم القول - هي تحقيق الأمر الأصلح في بنية الكل، وهو أمر قد تم على الأقل في صورته الكلية، أقصد ترتيب العالم وأقسامه وعلاقة بعضها ببعض الآخر، فالاختلاف هو أن الغاية الكلية للعالم عند الكندي قد تحققت، بينما عند أرسطو لا يمكن أن تتحقق أبداً.

هذه أهم الفروق بين تصور أرسطو والكندي للثنائية، وواضح أن بعضها فروقا أساسية مرتبطة بتصور كل منهما للعالم، ويبدو واضحاً، في تصور الكندي، تأثير العقيدة الإسلامية في ربطه الغائية بإرادة وقدرة الخالق المبدع الذي هو العلة الأولى.

٢- حياة العالم والأجرام السماوية

أ- رأي الكندي: العالم كائن حي

تمهيد:

ذكرنا فيما تقدم بشيء من التفصيل أن العالم في تصور الكندي قسمان: ما فوق فلك القمر حيث الأجرام السماوية، وما تحت فلك القمر أو عالم الكون والفساد. ومن صفات الأول أنه ثابت على حال واحدة ومن صفات الثاني أنه يعتريه الكون والفساد، والقسم الأول، ويسميه الكندي "الفلك"، هو العلة الفاعلة القريبة لكل ما يجري من كون وفساد في عالم الكون والفساد، بما في ذلك كون وفساد الكائنات الحية. وقد استنتج الكندي من ذلك بطرق منطقية أن الفلك كائن حي ناطق، كما سنوضح فيما يلي:

(١) انظر النص المتقدم للكندي الوارد في كتاب العقد الفريد.

- إثبات الحياة للفلك:

أثبت الكندي في رسالته في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد^(١)، أن الفلك (أي ما فوق فلك القمر) هو العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد في عالم الكون والفساد، ومن الكائن الفاسد الحيوان، فهو إذن العلة الفاعلة القريبة للحي الكائن الفاسد^(٢)، والحي الكائن الفاسد جرم حساس متحرك^(٣)، والكون والفساد لا يصيب الجرم من حيث هو جرم، وإنما يعرض فيه ذلك، فيعرض في الجرم أن يكون حياً، ويعرض في الحي ألا يكون حياً، وإذن فالفلك هو العلة القريبة لحياة الجرم الكائن بحياة^(٤).

والفلك هو الذي يؤثر الحياة فيما تحته من الأجسام في عالم الكون والفساد، وهو جسم، ولذلك فتأثيره الحياة في غيره، إما أن يكون^(٥):

أ- بآلة حيوانية، فيكون حيواناً^(٦) ب- وإما أن لا يكون بآلة حيوانية، وفي هذه الحالة فإن تأثيره الحياة في غيره إنما يكون بما هو في طباعه (وهي الحياة) سواء كان هذا التأثير عن طريق الشوق كحجر^(٧) المغناطيس الذي يؤثر في الحديد فيجعله مغناطيساً، أو بالغلبة^(٨) كحرارة النار التي تؤثر في الأجسام فتسخنها^(٩)، وهكذا لا يمكن أن يؤثر الفلك فيما تحته إلا إذا كان حيواناً، وبما أن التأثير موجود، فهو إذن حيوان اضطراراً^(١٠).

- الحواس التي للفلك:

أثبتنا آنفاً أن الفلك حيوان اضطراراً، ولكن هذا الفلك لا يقبل الكون والفساد لأنه

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ٢١٤-٢٣٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٤٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٤٨.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٤٨.

(٥) في كلام الكندي حول إثبات حياة الفلك شيء من الغموض والتكرار الذي يفقد الكلام ترابطه، وقد لخصنا هنا جملة ما عرضه الكندي في الصفحات ص ٢٤٨-٢٥٢.

(٦) المصدر السابق، ص ٢٥٠.

(٧) المصدر السابق، ص ٢٥٠.

(٨) المصدر السابق، ص ٢٤٩.

(٩) المصدر السابق، ص ٢٥٠.

(١٠) المصدر السابق، ص ٢٥١.

"غير مكون من غيره"، بل مبدع إبداعاً عن ليس^(١)، وهو غير فاسد لأن كل فاسد فإلى ضده فساد يفسد^(٢)، والفلك لا ضد له^(٣) فهو غير فاسد.

والفلك أيضاً غير تام^(٤) لأنه ثابت على حال واحدة طيلة المدة المقسومة له.

ومن صفات الحيوان، في عالم الكون والفساد أنه كائن فاسد وأنه حساس ومتحرك أما الفلك فهو كائن حي لكنه ليس له سوى خاصيتي الحس والحركة، وليس للفلك بالرغم من أنه حساس آلة حس المذاق^(٥) ولا آلة حس الشم^(٦) لأنه لا يتغذى، ولا آلة حس المحس^(٧) لأنه لا يفعل^(٨)، وهكذا لا يبقى له من الحواس الخمس سوى الحسّان الشريفان، أعني السمع والبصر^(٩)، لأنهما سبب تحصيل الحي الكائن الفاسد العلوم الحقية^(١٠) و نيل الفضائل^(١١)، فاتصف بهما الفلك.

- الفلك حيوان ناطق:

لإثبات أن الفلك حيوان يتصف بصفة النطق، قدّم الكندي عدداً من البراهين المنطقية، اعتمد فيها على بعض النتائج التي سبق وعرضها آنفاً، وهذه هي براهينه:

أ- تين مما تقدم أن الفلك جسم حي له من الحواس الحسّان الشريفان فقط، أي السمع والبصر، لأنهما سبيل نيل الفضائل، وبما أنه لا شيء في الطبيعة عبث وبلا علة^(١٢)، فإذا

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ٢٥٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥٣.

(٣) تقدم القول في الآراء الطبيعية بأن عنصر الفلك لا ضد له.

(٤) رسائل الكندي، ج ١، ص ٢٥٣.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٥٣.

(٦) المصدر السابق، ص ٢٥٣.

(٧) المصدر السابق، ص ٢٥٣.

(٨) المصدر السابق، ص ٢٥٣.

(٩) المصدر السابق، ص ٢٥٤.

(١٠) المصدر السابق، ص ٢٥٤.

(١١) المصدر السابق، ص ٢٥٤.

(١٢) المصدر السابق، ص ٢٥٤.

وجود السمع والبصر للفلك له سبب وهو "التمييز"، فالأجرام الفلكية إذن لها قوة التمييز، فهي ناطقة اضطراباً^(١).

ب- اعتمد الكندي في هذا الدليل على أن العلة الفاعلة أشرف من المعلول، وعلى أن الناطق أشرف من الذي هو لا ناطق^(٢)، وبما أن الأجرام السماوية "علة كوننا القريبة" فهي أشرف منا^(٣)، ونحن ناطقون، فلا يمكن أن يكون الأشرف من الناطق، لا ناطق^(٤)، بل هو ناطق بالضرورة، بناء على ما تقدم من المقدمات.

ج- الأجرام السماوية علة كون الحي الكائن الفاسد الذي منه الناطق وهو الإنسان، وتأثير هذه الأجرام الحياة فينا، إما أن يكون ناتجاً عما هو فيها طباعاً^(٥) ويكون بآلة حيوانية. فإذا كان التأثير نتيجة لطبيعة الفلك فهو إذن ناطق، إذ أثر فينا ما في طبيعته وهو النطق^(٦). وإن كانت (الأجرام السماوية) فعلت ذلك بآلة حيوانية^(٧)، فلا بد أن تكون هذه الآلة هي "ألتقن الأحكم"^(٨) من بين الآلات الحيوانية، لأن القوى المنطقية ألتقن القوى^(٩)، فإذا لا بد أن يكون تمّ هذا بالقوة الناطقة التي هي "ألتقن القوى"^(١٠) وأحكمها.

د- يؤكد لنا الكندي أن القوى النفسانية ثلاثة: نطقية وغضبية وشهوية^(١١)، وبما أن الفلك والأجرام السماوية حية فلا بد أن يكون لها هذه القوى أو بعضها.

لكن الأجرام السماوية ثابتة لا تبدل ولا تستحيل ولا يعرض فيها الخلل، ولا تحتاج

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ٢٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٥٥.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٥٥.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٥٥.

(٦) المصدر السابق، ص ٢٥٥.

(٧) المصدر السابق، ص ٢٥٥.

(٨) المصدر السابق، ص ٢٥٥.

(٩) المصدر السابق، ص ٢٥٥.

(١٠) المصدر السابق، ص ٢٥٥.

(١١) المصدر السابق، ص ٢٥٥.

إلى حفظ صورتها بالولاد والتناسل^(١)، ولذلك فهي ليست بحاجة إلى القوتين الشهوية والغضبية اللتان توجدان في الحي لبقاء صورته، ولا خلاف ما سأل من جرمه^(٢)، فهما عارضتان للحي الكائن الفاسد عرضا لإصلاح الخلل فيه^(٣).

وهكذا، بما أن الفلك جرم حي، وأنه ليس له القوتان: الغضبية والشهوية، فلا يبقى إلا أن تكون له القوة الثالثة من قوى الحيوان، وهي القوة النطقية، وبالتالي فالفلك ناطق اضطرارا.

هـ- هذا دليل منطقي يعتمد في مقدماته على بعض المعلومات الطبيعية والرياضية عن العالم، وهذا هو الدليل:

يقول الكندي: إن قطر كرة الأرض قرابة ٧٦٣٦ ميلاً^(٤) وأنه لو رُصِفَ الناس على ظاهر كرة الأرض قياماً^(٥)، فسيكون منهم كرة تحيط بكرة الأرض "سمكها سبعة أشبار"^(٦) أي قرابة ١٧٥ سنتمراً^(٧)، فإذا قسمنا حجم الأرض بحجم البشر ظهر لنا أن قدر البشر بالنسبة للأرض ضئيل جداً لدرجة أنه قد لا يكون محسوساً^(٨).

فإذا قارنا مقارنة أخرى بين الأرض وبين كرة الكواكب الثابتة رأينا الآتي:

أن قطر كرة فلك الكواكب الثابتة يعادل عشرين ألف ضعف لقطر الأرض وبالتالي فحجم كرة الأرض إلى حجم كرة فلك الكواكب الثابتة سيكون بنسبة

١ : ٨٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ (أي واحد إلى ثمانية أممها ١٢ صفرا)^(١)، وهذه النسبة تبين أن

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ٢٥٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٥٥.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٥٦.

(٥) وسائل الكندي، ج ١، ص ٢٥٦.

(٦) المصدر السابق، ص ٢٥٦.

(٧) قدونا الشبر الواحد بـ ٢٥ ستمترا.

(٨) رسائل الكندي، ج ١، ص ٢٥٦.

(1)

هذه النسبة ليست المذكورة كاملة، لقصور من جهة الناسخ الذي ترك في الأصل بياضا، وما هو مذكور في النص كالآتي: "... مثل كرة الأرض ثمانية آلاف (بياض في الأصل) أضعاف لكرة الأرض. انظر: الرسائل، ج ١، ص ٢٥٦. وإتمام النقص في النص كما ذكرناه وتوضيح ذلك هو أن النسبة بين حجمي كرتين تساوي النسبة بين مكعبات ←

حجم الأرض بالنسبة لحجم كرة فلك الثوابت كالعلامة التي لا قدر لها فيه محسوساً^(١).
فإذا قارنا مرة ثالثة هذه النسب جميعاً تبين لنا أن حجم البشر (وهم الحيوانات الكائنة
الفاسدة الناطقة) بالنسبة لحجم كرة العالم لا يكاد يكون شيئاً بتّة.
وهنا نأتى إلى الاستدلال الأخير:

لو قلنا إنه لا ناطق إلا الإنسان، الذي ليس قدره إلا مقداراً غاية في الضآلة إذا ما قورن بالكل، لو قلنا بذلك فإننا نصيِّق قدرة الله جلّ ثناؤه التي لا تضيق عن شيء^(٢)، وذلك أن الناطق أشرف وأفضل من اللاناطق، وأن فعل الله وخلقه هو الاتقن الأفضل^(٣)، ولذلك اقتضت قدرة الله وحكمته أن يكون الفلك حياً ناطقاً لا يقع تحت الفساد.

ومن كل ما تقدم خلص الكندي إلى أن الكل حيوان واحد، ثم يتساءل بعد تقديمه للأدلة السابقة قائلاً: ما الذي يمنع أن تكون قدرة الله "مثلت الكل" مثال حيوان واحد موجود فيه جميع ما يوجد في الكل؟ لاسيما وأن هذا ليس يخالف خبر الصادق محمد عليه السلام^(٤).

ب- رأي أفلاطون في حياة العالم مع المقارنة برأي الكندي:

يرى أفلاطون أن العالم كائن حي ذو نفس وعقل، لأن الصانع حين فكر في صنعه أراد أن يجعله في أبهى شكل وأجمل صورة.

وبما أن العاقل أفضل وأجمل من غير العاقل، فالعالم العاقل أجمل وأفضل من عالم عديم

← أقطارهما أو مكعبات الأقطار فلو فرضنا قطر الكرة الأولى ق ١ ونصف قطرها نق ١ وقطر الثانية ق ٢، ونصف قطرها نق ٢، فإن:

حجم الكرة الأولى: حجم الكرة الثانية = $\frac{3}{4}$ ط نق₁³ = $\frac{3}{4}$ ط نق₂³ = نق₁³ : نق₂³

وبتطبيق هذه الحقيقة على مثالنا تكون نسبة قطر الأرض: قطر الفلك = نصف قطر الأرض: نصف قطر الفلك = ١ : ٢٠٠٠٠ وبالتالي حجم الأرض إلى حجم الفلك يساوي: ١ : ٢٠٠٠٠^٣ = ١ : ٨٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠.

وفي هذا البيان دلالة على تمكين الكندي من الرياضيات وعلى استخدامه الحقائق الرياضية في أبحاثه الفلسفية كما ذكرنا من قبل.

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ٢٥٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٥٧.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٥٧.

العقل، لكن العقل يحتاج إلى نفس.

وهكذا إذن صنَّع العالم في أجمل صورة وأفضلها، وهي صورة العالم الذي له عقل ونفس، "وبناء على هذا التفكير ركب الصانع العقل في النفس، والنفس في الجسد لكي يكون الصنع الذي أتمه بالطبع حسناً وكاملاً بقدر الإمكان. وإذن فهذا هو ما يجب أن نقوله طبقاً للتفسير الشبيه بالحق، وهو أن هذا العالم حدث بعناية الإله، كائناً حياً حقيقةً، له نفس وعقل"^(١).

وهذا العالم المصنوع يحوي في ذاته كلّ الأحياء المجانسين له بطبيعتهم، أي الطبيعة التي تخضع للصيرورة، فهو كائن حيّ كليّ شامل.

نفس العالم:

الكائن الحي لا بدّ له من نفس، فلا بدّ للعالم من نفس، ونفس العالم هذه "صنعها الإله قبل الجسم وجعلها أشرف في المولد والمنزلة، لتكون سيّدة وحاكمة له"^(٢)، وهي أول أو أقدم إنتاج للصانع، وقد جعلها الصانع (الإله) وسط جسم العالم وجعلها تنتشر خلال الكل، غلّف جسم العالم بالنفس من الخارج، وهكذا أنشأ عالماً واحداً^(٣) يتحرك حركة دائرية. ونفس العالم، كما تبدو في طيماوس، مبدأ حركات الكون المنتظمة، وهي التي جعلت العالم كائناً حياً، هذه الحياة التي تتجلى في الحركات المنتظمة المتجهة إلى غاية معينة، وهي لا تُرى دائماً، الذي يُرى هو جسم العالم بالرغم من أنها مركبة من أجزاء"^(١)، وبحسب طريقة دقيقة.

هل للعالم نفس شريرة؟

ثار حول هذه المسألة نقاش بين الشراح سببه محاولاتهم تفسير حالات الفوضى وعدم النظام في العالم، فالبعض مثل بلوتارخ Plutarch ومن بعده اتسلر، استشفوا من مواضع

(١) رسائل الكندي، ج ١، ص ٢٥٧.

(٢) طيماوس: ٣٤ ج، ريفو، ص ٢٢١، كورنفورد، ص ٥٩.

(٣) نفسه: ٣٤ ب، ريفو، ص ٢٢١، كورنفورد، ص ٥٨.

(١) طيماوس: ٣٦ هـ، ريفو، ص ٢٢٥، كورنفورد، ص ٩٤.

مختلفة من كلام أفلاطون أن هناك نفسا شريرة للعالم، وافترضوا أنها هي الموجبة لحالة الفوضى الأصلية التي كانت فيها المادة^(١)، والبعض الآخر رفض هذا الافتراض وهذه النفس الشريرة، مثل - تايلور Talyor الذي أكد رأيه بالقول بأن هذا الافتراض لو كان صحيحا لما سكنت أرسطو عن ذكره^(٢)، كما رفض اعتبارها روحا شريرة أو مبدأ شريرا لأنها مرنة في يد العقل، وهو قادر على إقناعها^(٣).

على أن بعض الباحثين رأوا عند أفلاطون حلا لهذه المشكلة مستعينين بكلام أفلاطون الذي فيه تشبيه لنفس العالم بالنفس الإنسانية، وأن نفس العالم تنفعل - كالنفس الإنسانية تماما - بالسرور والحزن والخوف والرجاء والمحبة والكراهية، وأنها تملك أن تخالف قانون العقل فتصبح هي نفسها شريرة حمقاء، فتضطرب حركتها وتنزل النكبات بالعالم^(٤).

تركيب نفس العالم:

ركب الصانع نفس العالم من ماهيتين أساسيتين: الأولى ماهية الوجود غير المنقسم الذي هو دائما على نفس الحالة^(٥)، وهذه ماهية لا تتجزأ، وهي عين ذاتها أبدا، والثانية ماهية الوجود المنقسم المحدث في الأجسام^(٦)، وهذه ماهية متجزئة جسمانية، ثم مزج الصانع هذين النوعين وركب منهما صنفا ثالثا من الوجود مؤلفا من الاثنين^(١)، له طبيعة ما هو عين ذاته أي الطبيعة الإلهية، وطبيعة الآخر أي الوجود الجسماني المنقسم^(٢)، وهكذا استخدم الصانع ثلاث ماهيات، اثنتين أساسيتين، والثالثة ناتجة عن مزج الأولى والثانية، ومن هذه الماهيات الثلاث كون الصانع المزيج النهائي بحيث أصبح يحمل صفات "ما هو عين ذاته" وصفات ما ينقسم ويتجزأ، وبعد ذلك أخذ الصانع من جملة هذا المزيج سبعة أجزاء وفقا

(١) A. Taylor: Plato, The Man and His Work, London, 1929, P. 442.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٠١.

(٤) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٨٤.

(٥) طيماوس: ٣٥ أ، ريفو، ص ٢٢٢، كورنفورد، ص ٥٩.

(٦) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(١) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(٢) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

لالنسب الآتية: ١ : ٢ : ٣ : ٤ : ٩ : ٨ : ٢٧^(١)، ولم يذكر أفلاطون السرّ أو السبب في كون النسب على هذا الشكل، أما الشراح بعده فقد اختلفوا في معرفة السرّ أو الحكمة وراء استخدام هذه النسب بهذا الشكل، وقد ذهب بعض الشراح إلى أن هذه النسب تدل على أبعاد الكواكب الدائرية حول الأرض، من حيث إن بعد القمر عن الأرض يمثل الوحدة، لكن أفلاطون والشراح بعده، لم يتبينوا المعطيات الفلكية التي يركز عليها هذا التفسير إن كان أفلاطون قصد بهذه النسب هذا المعنى، كما لاحظ ذلك الأستاذ ريفو Rivaud^(٢).

وبعد أن اخذ الصانع هذه الأجزاء السبعة قام بربطها معا وفقا لطريقة رياضية حتى تكون الأجزاء متناسقة^(٣)، ثم شق الأجزاء بعد ربطها طوليا إلى نصفين، وطبق أحدهما على الآخر بشكل حرف X^(٤)، وتنتهي كلا منها بشكل دائري بحيث تكون من ذلك دائرتين: داخلية وخارجية وأعطاهما الحركة الثابتة في عين المكان^(٥)، ثم قسم الدائرة الداخلية إلى ستة أقسام لينتج من ذلك سبع دوائر تتحرك حركة دائرية، تقابل كل دائرة منها أحد الكواكب السيارة السبعة^(٦).

وبعد ذلك نظم الصانع توزيع جسم العالم ضمن هذه النفس، وجعل مركز نفس العالم منطبقا على مركز جسمه، ووفر الانسجام بين النفس والجسم وأصبح جسم العالم، بعد هذا كله، منظورا والنفس غير مرئية، لكنها لها حياة عقلية، وهي أفضل الكائنات المستحدثة^(١).

وظائف نفس العالم:

يعتبر أفلاطون نفس العالم مبدأ حركات الكون المنتظمة، وهي -كما ذكرنا آنفا- تحيط بالعالم وتغلّفه وتحتويه، وهي وفلك السماء شيء واحد، ولذا فهي تدور كفلك

(١) طيماوس ٣٥ ب - ج، ريفو، ص ٢٢٣، كورنفورد، ص ٦٦.

(٢) مقدمة طيماوس، (الترجمة العربية) ص ٧٦.

(٣) انظر تفصيلا أكثر لهذه العملية في مقدمة ريفو لطيماوس، ص ٥٩-٧٤، وشرح كورنفورد، ص ٦٦-٧٢.

(٤) طيماوس، ٣٦ ج، ريفو، ص ٢٢٤، كورنفورد، ص ٧٣.

(٥) المصدر السابق.

(٦) طيماوس ٣٦ د، ريفو، ص ٢٢٤، كورنفورد، ص ٧٥.

(١) طيماوس، ٣٦ هـ، ريفو، ص ٢٢٥، كورنفورد، ص ٩٤.

السماء حول مركزها.

وتقوم هذه النفس بوظيفة الإدراك والمعرفة، فهي تدرك المحسوسات التي يناسبها المعرفة الظنية^(١) Doxa، وتدرك أيضا المعقولات التي يناسبها المعرفة اليقينية Episteme، فهي إذن تقوم بنوعين من الإدراك والمعرفة بحسب موضوع هذه المعرفة، وهذا الإدراك يتم في أثناء حركة النفس الدورانية حول مركزها، فيكون إدراكا ظنيا^(٢) عندما يتناول عقل هذه النفس المحسوسات، أما عندما يتناول هذا العقل الأمور العقلية المنطقية، وتكون ظروف هذه النفس الحركية حسنة، يتم حينئذ الفهم والمعرفة^(٣).

وهكذا ينشأ هذان النوعان من المعرفة عن نفس العالم، ولو أن أحدا قال بغير ذلك، فإنه يكون قد قال أي شيء ما عدا الحقيقة^(٤).

ونفس العالم كذلك -كالنفس الإنسانية- تنفعل بالانفعالات المختلفة مثل السرور والحزن والخوف والرجاء والمحبة والكراهية، وتملك أن تخالف قانون العقل فتصبح شريرة حمقاء وتضطرب حركتها فتتزل النكبات بالعالم^(٥).

حواس العالم:

لم يجعل الصانع للعالم عيونا ولا سمعا لأنه لا يحتاج إليها حيث لا شيء خارجه كما أنه ليس له أعضاء كالأيدي والأرجل أو أعضاء للتنفس أو تناول الغذاء، لأنه ركب بحيث يكفي ذاته بذاته فهو لا يحتاج إلى أشياء أخرى خارجه^(١)، ولذلك فلا تلزمه الأعضاء المذكورة. وهو يتحرك حركة دائرية حول المركز الثابت وهي أكثر الحركات انتسابا إلى العقل والفكر^(٢).

(١) طيماوس ٣٧ ب، ريفو، ص ٢٢٧، كورنفورد، ص ٩٥.

(٢) طيماوس ٣٧ ب، ريفو، ص ٢٢٧، كورنفورد، ص ٩٥.

(٣) طيماوس ٣٧ ب، ريفو، ص ٢٢٧، كورنفورد، ص ٩٥.

(٤) طيماوس، ٣٧ ج، ريفو، ص ٢٢٧، كورنفورد، ص ٩٥-٩٦.

(٥) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٨٤.

(١) طيماوس، ٣٧ ج، ٣٤ أ، ريفو، ص ٢١٨، كورنفورد، ص ٥٤-٥٥.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

المقارنة بين رأي الكندي وأفلاطون في حياة العالم:

رأينا فيما تقدم أن الكندي يعتبر العالم كائنا حيا مميزاً ناطقاً، وكيف أن أفلاطون أيضاً يعتبره كائنا حيا له نفس وعقل، وواضح أنهما متشابهان في هذه النظرة للعالم. ونحن لا نستبعد أبداً أن يكون مصدر التأثير الأكبر في رأي الكندي هذا هو أفلاطون وحده، برغم محاولة الكندي ربط هذا الرأي بالدين وإظهار أنه غير متعارض معه لا عقلاً ولا نقلاً^(١).

وهذا التأثير آت عن طريق محاوره طيماوس التي كانت مترجمة إلى العربية في عصر الكندي^(٢)، كما أن كلام الكندي في رسالته في السبب الذي له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطقسات^(٣)، يدل دلالة قوية واضحة على معرفة الكندي بطيماوس.

أما التفاصيل التي ذكرها أفلاطون عن نفس العالم وماهيتها وطريقة تركيبها ووظائفها فنجد فيها خيالا قائما على الرياضيات لا نجده عند الكندي، إذ ليست نفس الفلك عند الكندي مصنوعة وإنما هي مبتدعة مع الفلك إبداعا بلا زمان.

ولنفس الفلك عند الكندي قوة النطق فقط من بين قوى النفس الثلاث، وليس لها القوة الشهوية أو الغضبية، أما عند أفلاطون فنفس العالم تتفعل بالانفعالات المختلفة كالنفس الإنسانية، فكان لها القوى التي للنفس الإنسانية.

والعالم عند الكندي ليس له من الحواس إلا حاستي السمع والبصر^(٤)، لكنه لم يذكر

(١) انظر: رسائل الكندي، ج ١، ص ٢٦١.

(٢) يذكر ابن النديم في الفهرست عن طيماوس ما نصه: 'ومن غير حكاية ثاون ما رأيته وخبرني الثقة أنه رآه، كتاب طيماوس، ثلاث مقالات، نقله ابن البطريق، ونقله حنين بن إسحق أو أصلح حنين ما نقله ابن البطريق... (الفهرست، طبعة مصر، ص ٣٥٨)، وقد وصل إلينا كتاب جوامع كتاب طيماوس لجالينوس بترجمة حنين بن إسحق، والتي نشرها بول كراوس ١٩٥١ بالاعتماد على مخطوط واحد، ونشرها حديثا الأستاذ عبدالرحمن بدوي معتمدا على ثلاث مخطوطات ضمن كتابه أفلاطون في الإسلام طهران ١٩٧٣، ص ٨٥-١١٩. فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن ابن البطريق سابق على الكندي إذ توفي سنة ٢٠٠هـ، وحنين بن إسحق معاصر للكندي، إذ توفي سنة ٢٦٠هـ، تأكد لنا ما ذكرناه آنفا من أن ترجمة طيماوس العربية كانت موجودة في عصر الكندي المتوفى حوالي سنة ٢٥٢هـ.

(٣) رسائل الكندي، ج ٢، ص ٥٤-٦٣.

(٤) رسائل الكندي، ج ١، ص ٢٥٤.

شيئا عن وجود أعضاء للسمع أو البصر، بينما عند أفلاطون ليس للعالم أعضاء كالأيدي أو الأرجل أو العيون، وإن كان لنفس العالم قواها المختلفة.

أما البراهين التي قدمها الكندي لإثبات حياة الفلك ونطقه فقد اعتمد فيها على الآراء الطبيعية وعلى ما هو معروف من آراء أفلاطون في النفس وقواها، وصاغها في صورة منطقية أقرب ما تكون إلى البراهين الرياضية، إذ استخدم فيها طريقة البرهان المعروف باسم برهان الخلف أو البرهان العكسي، وهذه البراهين لا نجد مثلها عند أفلاطون، الذي يسرد لنا في طيمائوس قصة تكاد تخلو من البراهين الفلسفية الصارمة كما رأينا عند الكندي.

ج- هل العالم عند أرسطو كائن حي؟

لا يوجد عند أرسطو ما يفيد بأن العالم أو الأجرام السماوية كائنات حية، فالأجرام السماوية عنده مركبة من عنصر له طبيعة خاصة تختلف عن طبائع العناصر الأربعة، وهي تتحرك حركة دائرية دائمة^(١)، والعلة الأولى لحركة العالم وما فيه من أجرام هي المحرك الأول الذي لا يتحرك، لكن هناك أيضا، غير هذا المحرك الأول، حركات أخرى لا تتحرك، وهي أزلية وتحرك الأفلاك الداخلية وحركاتها الخاصة، وهي حركات غير الحركة الناجمة عن حركة الفلك الأقصى الذي يُحرك بحركته جميع الأفلاك بداخله لأنها متصلة لا خلاء بينها، لكن هذه الحركات التي لا تتحرك ليست هي الأجرام السماوية، وهي من طبيعة لا مادية مشابهة لطبيعة المحرك الأول الذي لا يتحرك^(٢)، وأرسطو يدعوها آلهة^(٣)، وليست هذه العقول أو الحركات بمثابة نفوس للأجرام السماوية.

ويذكر أرسطو في كتاب الحيوان أن الحياة تقال على عدة معان: منها القدرة على التفكير أو الإدراك أو الحركة أو السكون أو التغذية أو النمو أو الإضمحلال، لكن الحركة

(١) عالج أرسطو هذه الأمور في كتاب السماء والعالم *De Caelo* المقالة الأولى ٢٦٨ ب ١١-٢٧٠ ب ٣٠، وفي نشرة الأستاذ بدوي ص ١٢٩-١٤٢.

(٢) ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ١٠٧٣ أ ١٣-١٠٧٣ ب ١٠، نشرة الأستاذ بدوي (ضمن كتاب: أرسطو عند العرب)، ص ٧-٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٧٤ ب ١٠.

ليست عند أرسطو، صفة من الصفات المقيّمة للحيوان لأن هناك حيوانات لا تتحرك^(١)،
وهكذا لا يلزم من كون الأجرام السماوية متحركة أنها حية.
وللأجرام السماوية، وخصوصا الشمس تأثير فيما يجري في عالم الكون والفساد من
كون وفساد^(٢)، لكن هذا لا يعني، عند أرسطو، أن لهذه الأجرام حياة.

(١) أرسطو: الحيوان، ٤١٣ ب ٣.

(٢) أرسطو: الآثار العلوية، نشرة الأستاذ بدوي، ص ٥.

خاتمة البحث

حاولنا في هذا البحث عرض تصور الكندي للعالم وعلمته مع مقارنة هذا التصور بما عند أفلاطون وأرسطو، وقد تبين لنا من كل ما تقدم أن الكندي كان فيلسوفا بالمعنى التام، وأن عنده تصورا للوجود والعالم مستقلا ومتميزا في عناصره الرئيسية وجوهره عما عند أرسطو وأفلاطون، وإن كان هناك تشابه بينهما في عدد من العناصر الجزئية لهذا التصور.

فتصور فيلسوفنا لحدوث العالم وإثباته تناهيه في الإثنية، وكذلك تصوره للعلة الأولى للعالم وعلاقتها به، كل ذلك يختلف فيه الكندي عن كل من أفلاطون وأرسطو، بل وعن تصورات اليونان عموما، أما في المسائل الجزئية في تصوره للعالم كتناهي العالم وبنائه وأقسامه وعلاقة هذه الأقسام معا، وكذلك تصوره للواحق وجود العالم كالحركة والزمان والمكان، وغير ذلك من المسائل التي عرضناها في هذا البحث، فإننا نجد في جزء منها شبيها بما عند أفلاطون أو ما عند أرسطو، وإن كان الشبه بما عند أرسطو في الآراء الطبيعية هو الأكبر، وهو يصل أحيانا إلى درجة التطابق، وفي الجزء الآخر من هذه المسائل الجزئية نجد تعديلا أو اختلافا.

لكن هذا التشابه الموجود لم يجعل جملة تصور الكندي للعالم مشابها تماما لتصور أرسطو أو أفلاطون، إذ تبين لنا أن جملة تصور الكندي تخالف تماما جملة تصورات كل من أرسطو وأفلاطون، وذلك نتيجة للاختلاف بينهم في القضايا الرئيسية التي تحدد حقيقة هذا العالم، كما أشرنا في أكثر من موضع. وقد لاحظنا أيضا أمرا تميز به الكندي عن فيلسوفي اليونان الكبيرين، وهو الاختلاف في المنهج وطريقة البحث، فقد تبين لنا أن الكندي فيلسوف رياضي استخدم الأسلوب الرياضي في البرهان لإثبات كثير من المسائل، كما استخدم الحقائق الرياضية كعناصر داخلية في صميم البحث، ليصل بمعاونتها إلى النتائج التي يبحث عنها، وقد تأكدت فائدة هذا الأسلوب وضرورته أكثر ما يكون في عصرنا الحاضر، حيث لم يعد ممكنا لعلم من العلوم، سواء الطبيعية أو الإنسانية، الاستغناء في المنهج عن الاستعانة بطرق الرياضيات من أجل الوصول إلى نتائج أو حقائق في هذه العلوم.

وقد تأكد لنا أن الكندي كان جديرا بلقب "فيلسوف العرب" ولقب "فيلسوف الإسلام"

فقد ظهر في عصر كان العرب فيه عند بداية عهدهم بالفلسف، ومع ذلك فقد كان من حسن حظه أن شهد عصر الترجمة في أزهى فتراتة، مما يسر له الاطلاع على الثقافات المختلفة التي جرى النقل منها إلى العربية، بالإضافة إلى مساهمته في هذه الحركة، وكان من نتيجة ذلك أن قدم لنا ما يزيد على مائتي كتاب ورسالة في معظم علوم عصره تقريبا.

وتبين لنا أنه كان للكندي أثر في الفكر الفلسفي عموما وعند أبناء اللسان العربي بوجه خاص. فقد ترك أثراً في الفكر الإسلامي تجلّى في جوانب متعددة، من ذلك: وضع الاصطلاح الفلسفي ومتابعة بعض الفلاسفة له في آرائه الرئيسية في النظر إلى الوجود، وفي بعض آرائه الجزئية، ومعارضة بعض الفلاسفة لآرائه والرد عليه فيها، ومتابعة البعض لمنهجه وطريقته في البحث، وهذه الجوانب تعرضنا لها بالإشارة خلال البحث بإيجاز حتى لا نخرج عن موضوع البحث، وهي بلا شك جوانب هامة بالنسبة لتاريخ الفلسفة الإسلامية تساعد في تتبع تطور هذه الفلسفة ونموها على نحو أدق وأوضح.

ولم يقتصر أثر الكندي على الفكر الإسلامي، بل تعداه إلى الفكر الأوربي في العصور الوسطى، فقد ترجم عدد من كتبه (١٩ كتاباً ورسالة) إلى اللغة اللاتينية، وكانت هذه الكتب مدار دراسة ونقاش في الأوساط العلمية والفلسفية.

إن ما عرضناه في هذا البحث وما وصلنا إليه من نتائج فيه، بشأن الكندي، يلقي في الوقت نفسه ضوءاً على الفلسفة الإسلامية بوجه عام من حيث مصادرها وأصالتها ومدى علاقتها بالفلسفة اليونانية، خصوصاً أن الكندي الذي هو بحق مؤسس الفلسفة الإسلامية ورائدها هو موضوع هذا البحث، مما يكسبه ميزة خاصة في هذه الناحية التاريخية الهامة، ونحن نأمل أن يلقي هذا البحث عناية من المشتغلين بالفلسفة الإسلامية والتاريخ لها، وإن يجد فيه الدارسون والباحثون ما يحفزهمهم لتجلية بعض أو كل ما أثير في هذا البحث من مسائل وموضوعات لم يتيسر لنا تجليتها على الوجه التام، سواء كان ذلك تقصيراً من الباحث أو لأن خطة البحث لم تسمح بذلك.

والحمد لله رب العالمين.

المراجع العربية

* ابن أبي أصيبعة (موفق الدين):

- ١-أ) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق د. نزار رضا، بيروت، ١٩٥٥ م.
ب) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، نقله وصححه امرؤ القيس، ابن الطحان، المطبعة الوهبية، ١٢٩٩ هـ / ١٨٨٢ م.

* ابن تيمية (أحمد):

- ٢- مجموعة الفتاوى، مجلد رقم (٩) المنطق، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصي النجدي الحنبلي، الرياض، ١٣٨٢ هـ.

* ابن سينا (أبو علي):

- ٣- الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر.

- ٤- تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، مطبعة هندية بالموسكي، (على نفقة أمين هندية) ١٩٠٨ م.

* ابن عبد ربه:

- ٥- العقد الفريد، الجزء الثاني، القاهرة، ١٩٤٠ م.

* ابن منظور:

- ٦- لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف خياط ونديم مرعشلي، بيروت، ١٩٥٥ م.

* ابن النديم (محمد بن إسحق):

- ٧- الفهرست (أ) مطبعة الاستقامة، القاهرة.

ب) المطبعة الرحمانية، مصر ١٩٢٩ م.

ج) طبعة ليبترج (أصلا) نشره خياط، ١٩٦٦ م.

* أبو ريدة (محمد عبد الهادي):

- ٨- إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة - ١٩٢٦ م.

٩- مبادئ الفلسفة والأخلاق، الطبعة الثانية - وزارة التربية، الكويت - ١٩٧٣ م.

* أرسطو:

١٠- كتاب الآثار العلوية، حققه وقد له عن الأصول والمخطوطات مع ملحق للمصطلحات

اليونانية والعربية (كازيمير باتريتش). دار الشرق، بيروت - ١٩٦٧ م.

١١- الطبيعة، ترجمة (اسحق بن حنين) مع شروح ابن السمع وأبن عدي ومثى بن

يونس، وأبي الفرج بن الطيب، جزءان، حققه وقدم له (عبدالرحمن بدوي) - الدار

القومية للطباعة والنشر - القاهرة، ١٩٦٤ م.

١٢، ١٣- في السماء والآثار العلوية حققها وقدم لها عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة

المصرية، ١٩٦١ م.

* الأزميري (إسماعيل حقي):

١٤- فيلسوف العرب، ترجمة عن التركية عباس العزاوي، مطبعة أسعد، بغداد - ١٩٦٣ م.

* أفلاطون:

١٥- الطيماوس واكرتيس، تحقيق وتقديم: ألبير ريفو، ترجمة الأب فؤاد جرجي برباره،

منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق - ١٩٦٨ م.

* الألوسي (حسام محي الدين):

١٦- حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، مطبعة الزهراء، بغداد ١٩٦٧ م.

* الدوميلي:

١٧- العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، ترجمة عبدالحليم النجار ومحمد

يوسف موسى، راجعه: حسين فوزي، دار القلم، ١٩٦٢ م.

* أمين (أحمد):

١٨- حي بن يقظان، لابن سينا وابن الطفيل والسهرووردي، تحقيق وتعليق أحمد أمين -

دار المعارف بمصر، ١٩٥٢ م.

١٩- ضحى الإسلام، الجزء الثاني، الطبعة السابعة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤ م.

* أمين ومحمود (أحمد أمين. زكي نجيب محمود):

٢٠- قصة الفلسفة اليونانية، الطبعة السابعة- القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٠م.

* اندرس (جيرهارد):

٢١- مقتطفات من كتاب برقلس الأفلاطوني المعروف بكتاب مبادئ الإلهيات، تحقيق وتقديم (جيرهارد اندرس) رقم (١٠) من سلسلة دراسات المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، ١٩٧٣م.

* الأندلسي (ابن حزم):

٢٢- الرد على ابن النخبة اليهودي ورسائل أخرى، تحقيق د. إحسان عباس، دار العروبة- القاهرة ١٩٦٠م.

* الأندلسي (أبو داود بن حسان):

٢٣- طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق دؤاد السيد، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية- القاهرة، ١٩٥٥م.

* الأندلسي (صاعد بن أحمد):

٢٤- طبقات الأمم، مطبعة محمد محمد مطر - مصر.

* الأهواني (أحمد فؤاد):

٢٥- الكندي فيلسوف العرب، سلسلة أعلام العرب رقم (٢٦)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي (بدون تاريخ).

* اينشتين (ألبرت):

٢٦- النسبية، النظرية العامة والخاصة، ترجمة د. رمسيس شحاته، مراجعة د. محمد موسى أحمد، دار النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٥م.

* بحر العلوم (محمد):

٢٧- الكندي، الجزء الأول. مطبعة النجف - النجف الأشرف، العراق ١٩٦٢م.

* بدوي (عبدالرحمن):

٢٨- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين. ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية عبدالرحمن بدوي، الطبعة الثالثة، ١٩٦٥ م.

٢٩- أرسطو، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٤٤ م.

٣٠- الأفلاطونية المحدثة عند العرب، تحقيق وتقديم د. عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية- القاهرة، ١٩٥٥ م.

٣١- أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية- القاهرة، ١٩٤٧ م.

٣٢- أفلاطون في الإسلام، نصوص حققها وعلق عليها د. عبدالرحمن بدوي. طهران، ١٩٧٤ م.

٣٣- دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، دار الآداب- بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٥ م.

٣٤- أفلاطون، القاهرة، ١٩٤٤ م.

* البغدادي (الحافظ):

٣٥- تاريخ بغداد، الجزء الأول، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٣٩ م.

* بوترو (أميل):

٣٦- فلسفة كانط، ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر- القاهرة، ١٩٧١ م.

* البيروني (أبو الريحان):

٣٧- أبو ريحان بيروني وابن سينا الأسئلة والأجوبة، به انضمام بالنهاية وبارة أبو ريحان ودفاع أبو سعيد معصومي، إز ابن سينا، نشره وقدم له بالإنجليزية والفارسية: سيد حسين نصر، مهدي محقق، طهران، ١٩٧٢ م.

٣٨- التفهيم لأوائل صناعة التنجيم، نشرة وترجمة إلى الإنجليزية: رمزي ريت، لندن، ١٩٣٤ م.

* بينيس (دكتور س.):

٣٩- مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي، نقله عن الألمانية د. محمد عبد الهادي أبو ريده، مكتبة النهضة المصرية- القاهرة، ١٩٤٦ م.

* البهقي (ظهر الدين):

٤٠- تنمة صوان الحكمة، طبعة لاهور، ١٩٥١ م.

* التوحيدي (أبو حيان):

٤١- الإمتاع والمؤانسة، تحقيق لحمد أمين وأحمد الزين، الجزء الثالث، القاهرة.

٤٢- المقابسات، حققه وقدم له: محمد توفيق حسن، مطبعة الإرشاد، بغداد- ١٩٧١ م.

* توماس (هنري):

٤٣- أعلام الفلسفة كيف نفهمهم، ترجمة متري أمين، مراجعة وتقديم: زكي نجيب

محمود- دار النهضة العربية ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤ م.

* التهانوي (محمد أعلى بن علي):

٤٤- موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية، ستة أجزاء، نشره مكتبة خياط

بalfوتوستات (طبعة لبيتزج اصلا) بيروت، ١٩٦٦ م.

* الجاحظ (أبو عثمان بن بحر):

٤٥- البخلاء، دار إحياء التراث العربي - بيروت، لبنان.

* الجرجاني:

٤٦- التعريفات، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٣٨ م.

* الجزري (ابن الأثير):

٤٧- أسد الغابة في معرفة الصحابة، أشرف على تحقيقه محمد صبيح، دار التعاون

للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤ م.

* جانيه وسياي (بول جانيه وجبريل سيبي):

٤٨- مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة د. يحيى هويدي، مكتبة الأنجلو- القاهرة ١٩٦١ م.

- * جاموف (جورج):
- ٤٩ - قصة الفيزياء، ترجمة وتقديم محمد جمال الدين الفندي، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤ م.
- * جيمس (وليم):
- ٥٠ - بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، بيروت، ١٩٦٩ م.
- * الحديشي (د. خديجة):
- ٥١ - أبو حيان النحوي، مكتبة النهضة. الطبعة الأولى، بغداد ١٩٦٦ م.
- * حسن (د. حسن إبراهيم):
- ٥٢ - تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والاجتماعي، الجزء الثاني، (العصر العباسي الأول)، الطبعة السابعة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة - ١٩٦٤ م.
- * خليفة (حاجي):
- ٥٣ - كشف الظنون، نشره فلوجل، ليبترج، ١٨٣٥ م.
- * دانزج (يوباز):
- ٥٤ - العدد لغة العلم، ترجمة د. أحمد أبو العباس، مكتبة مصر، القاهرة (بدون تاريخ).
- * دي بور (ت. ج):
- ٥٥ - تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه: د. محمد عبد الهادي أبورية، الطبعة الرابعة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧ م.
- * راضي (نقي الشيخ):
- ٥٦ - سيرة يعقوب بن إسحق الكندي وفلسفته، الجزء الأول، مطبعة سلمان الأعظمي - بغداد، ١٩٦٢ م.
- * الرازي (محمد بن زكريا):
- ٥٧ - رسائل الرازي، تحقيق: بول كراوس، القاهرة، ١٩٣٩ م.
- * رسل (برتراند):
- ٥٨ - تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة: زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٧ م.

- * رفاعي (د. أحمد فريد):
- ٥٩- عصر المأمون، المجلد الأول، الطبعة الثانية، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٧ م.
- * الزنجاني (عبد الكريم):
- ٦٠- الكندي خالد بفلسفته، مطبعة الفري الحديثة، النجف، ١٩٦٢ م.
- * سارتون (جورج):
- ٦١- تاريخ العلم، الكتاب الأول رقم (٣) العلم القديم في العصر الذهبي اليوناني
ترجمة: لفيف من علماء العرب، دار المعارف بمصر، ١٩٦١ م.
- * شيخ الأرض (تيسير):
- ٦٢- ابن طفيل، دار الشروق الجديد- بيروت، ١٩٦١ م.
- * صليبا (جميل):
- ٦٣- من أفلاطون إلى ابن سينا، محاضرات في الفلسفة العربية دار الأندلس- الطبعة الرابعة- بيروت (تاريخ المقدمة، ١٩٥١ م).
- ٦٤- الدراسات الفلسفية، الجزء الأول مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٤ م.
- * ضومط (ميخائيل):
- ٦٥- توما الأكويني، المطبعة الكاثوليكية- بيروت، سنة ١٩٥٦ م.
- * العاملي (بهاء الدين):
- ٦٦- الكشكول، الجزء الأول، تحقيق طاهر الرازي- القاهرة، سنة.
- * عبدالرازق (مصطفى):
- ٦٧- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٦ م.
- ٦٨- فيلسوف العرب والمعلم الثاني، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي-
القاهرة، سنة ١٩٤٥ م.
- * العراقي (محمد عاطف):
- ٦٩- الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف سنة ١٩٧٠ م.

* الغزالي (أبو حامد):

٧٠- تهافت الفلاسفة، الطبعة الثانية بتصدير د. ماجد فخري، المطبعة الكاثوليكية-

بيروت سنة ١٩٦٢م.

* غلاب (محمد):

٧١- مشكلة الألوهية، الطبعة الثانية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، سنة ١٩٥١م.

* فئة من أساتذة التعليم الجامعي:

٧٢- نظرية المجموعات، مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة ١٩٧١م.

* الفاخوري والجر (حنا الفاخوري و خليل الجر):

٧٣- تاريخ الفلسفة العربية، الجزء الثاني، دار المعارف، بيروت، سنة ١٩٥٨م.

* الفارابي (أبو نصر):

٧٤- آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نصري نادر، ط ٢، بيروت- سنة ١٩٦٨م.

٧٥- رسائل الفارابي، طبعة القاهرة، سنة ١٣٢٥هـ.

٧٦- كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، نشرة مع مقدمة:- البير نصري نادر، الطبعة

الثانية، دار المشرق، بيروت، سنة ١٩٦٨م.

* فخري (ماجد):

٧٧- أرسطو طاليس، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، سنة ١٩٥٨م.

* فرنر (شارل):

٧٨- الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض.

* فروخ (عمر):

٧٩- تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين، بيروت، سنة ١٩٧٠م.

٨٠- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت سنة ١٩٦٦م.

* الفندي (محمد ثابت):

٨١- فلسفة الرياضة، ط ١، دار النهضة العربية - بيروت ١٩٦٩م.

* القنطي (جمال الدين):

٨٢- تاريخ الحكماء، وهو مختصر الزوزني المسمى بالمتخبات الملتقطات من كتاب: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، نشرة ليبرت لبيتزج سنة ١٩٠٣م.

* قمير (يوحنا):

٨٣- الكندي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت (بدون تاريخ).

* كارادوفو (البارون):

٨٤- ابن سينا، نقله إلى العربية: عادل زعير، راجعه وفهرسه وقدمه: محمد عبدالغني حسن، بيروت - دار بيروت للطباعة والنشر، سنة ١٩٧٠م.

* كانت (عمانوئيل):

٨٥- نقد العقل المجرد، نقله إلى العربية: أحمد الشيباني، التزام، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر- بيروت، سنة ١٩٦٥م.

* كحاله (عمر رضا):

٨٦- معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، ج ٣، دار العلم للملايين- بيروت ١٩٦٨م.

* كرم (يوسف):

٨٧- تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، ط ٥، القاهرة، سنة ١٩٦٦م.

* الكندي (يعقوب بن إسحق):

٨٨- رسائل الكندي الفلسفية، (جزءان) حققها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكل منها وتصدير واف عن الكندي وفلسفته، الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي. الجزء الأول سنة ١٩٥٠م. والجزء الثاني سنة ١٩٥٣م. ويشتمل هذان الجزءان على أهم رسائل الكندي الفلسفية وعددها (٢٥) رسالة.

٨٩- كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني-

دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، سنة ١٩٤٨م.

٩٠- مطارح الشعاع، نشر وتعليق: محمد يحيى الهاشمي، حلب، سورية، سنة ١٩٦٧م.

* كوله (أزفلد):

٩١- المدخل إلى الفلسفة، ترجمة: أبو العلا عفيفي، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة -
الطبعة الخامسة، سنة ١٩٦٥ م.

* لوبون (غوستاف):

٩٢- حضارة العرب، نقله إلى العربية: عادل زعير - مطبعة عيسى البابي الحلبي.
القاهرة - سنة ١٩٦٩ م.

* محمود (عبد الحليم):

٩٣- التفكير الفلسفي في الإسلام، ج ٢، ط ٣، مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٨ م.

* مرجبا (عبد الرحمن):

٩٤- اينشتين والنظرية النسبية، دار القلم - بيروت، الطبعة الأولى - سنة ١٩٦٩ م.

* المرزباني (أبو عبدالله محمد بن عمران):

٩٥- معجم الشعراء، مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة، سنة ١٩٦٠ م.

* المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين):

٩٦- التنبيه والإشراف، طبعة ليدن - سنة ١٨٩٣ م.

* المصري (ابن نباته):

٩٧- شرح العيون - شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر
العربي - القاهرة، سنة ١٩٦٤ م.

* مكادني اليسوعي (الأب رتشارد يوسف):

٩٨- التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب، بحث بمناسبة احتفالات بغداد والكندي،
مطبعة العاني - بغداد، سنة ١٩٦٢ م.

* منتصر (د. عبد الحليم وآخرون):

٩٩- أثر العرب في النهضة الأوروبية في العلوم، بإشراف مركز تبادل القيم الثقافية، الهيئة
المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، سنة ١٩٧٠ م.

بحوث ومقالات بالعربية:

* أبو ريذة (محمد عبدالمهدي):

١- الإيمان بالله في عصر العلم، عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الأول، وزارة الإرشاد والأنباء بالكويت، سنة ١٩٧٠م، ص ١٣٣ - ١٩٤.

* الألوسي (حسام محي الدين):

٢- دليل الكندي في حدوث العالم المستند على تنامي جرم العالم ونقده، مجلة الأعلام، الجزء الثامن، سنة ١٩٦٧م، ص ١٤١ فما بعد.

* الفندي (محمد ثابت):

٣- الله والعالم، الصلة بينهما عند ابن سينا، ونصيب الوثنية والإسلام فيها، مجلة كلية الآداب - جامعة الإسكندرية - مجلد (١١) سنة ١٩٥٧م، ص ١٥٧ - ١٨١.

* متولي (محمد):

٤- "حياة الكندي ونسبه"، مجلة المقتطف، مجلد ٨٥، الجزء الثالث.

* ولي (عبد الرحمن شاه):

٥- العصر الذي عاش فيه فيلسوف العرب، بحث منشور في مجلة الأبحاث الإسلامية - المجلد السابع - العدد الثاني يونيه سنة ١٩٧٢م، إسلام آباد.

* يعقوب الثالث (أغناطيوس، بطريرك أنطاكية وسائر المشرق):

٦- الكندي والسريانية بحث ألقاه في احتفالات بغداد والكندي في ٢٦ / ١٢ / ١٩٦٢م.

المخطوطات العربية

* ابن الصلاح (أحمد بن محمد بن السري البغدادي):

١- قول للشيخ أبي الفتوح أحمد بن محمد بن السري في بيان الخطأ العارض في المقالة الثالثة من كتاب أرسطو طاليس في السماء والعالم وفي جميع الشؤون والتعاليق التي تعرض فيها لإيضاح هذا المعنى، وفي جميع الشروح والتعاليق التي تعرض فيها لإيضاح هذا المعنى. مخطوط رقم (٤٨٣٠) أيا صوفيا، ص ١٢٩.

* ابن سينا (أبو علي):

٢- رسالة في أن للماضي مبدأ زمانيا، مخطوط رقم (١٠٢٠)- ليدن، ص (٨٥ و)- (٩١ ظ).

* الطوسي (نصير الدين):

٣- كتاب المجسطي لبطلميوس، مخطوط رقم (٢٤٨٥) عربي المكتبة الأهلية- باريس.

* الكندي (يعقوب بن إسحاق):

٤- رسالته في صناعة الإله المسماة ذات الحلق، مخطوط رقم (٢٥٤٤) عربي، المكتبة

الأهلية بباريس، ص (٥٦ ظ) - (٦٥ و).

٥- كتاب يعقوب بن إسحاق الكندي في الصناعة العظمى، مخطوط رقم (٤٨٣٠)، أيا

صوفيا - استانبول ص (٥٣ و) - (١٠٩ و).

٦- رسالة أبو يوسف بن إسحق الكندي إلى بعض إخوانه، في العلة التي لها قيل أن النار

والهواء والماء والأرض ناصر لجميع الكاينة الفاسدة، مخطوط رقم (٢٤٨٧) لا له لي-

ص (٢١٩ ظ) - (٢٢٠ ظ).

- **Aristotle:**

- 1- **Metaphysics**. Trans. By J. Warrington. Everyman's Library, 1956, reprinted 1961.
- 2- **Physics, The Works of Aristotle**, vol. II, Trans. Into English under the editorship of: Sir David Ross, Oxford, 1930, Reprinted 1970.
- 3- **De Caelo**, vol. 2 of **The Works of Aristotle**.
- 4- **De Generation**, vol. 2 of **The Works of Aristotle**.

- **Badawi (Abdurrahman):**

- 5- **Histoire de la Philosophie en Islam**, II, Paris, Vrin, 1972.
- 6- **La Transmission de la philosophie Greque au Monde Arabe**, Paris, Vrin, 1968.

- **Burnet (John):**

- 7- **Greek Philosophy**. London 1972.

- **Cornford (F.M.):**

- 8- **Plato's Cosmology, the Timaeus of Plato**. Trans. With a running commentary, 6th edition, London, 1971.

- **Einstein (Albert):**

- 9- **Relativity, The Special and General Theory**, trans, by: Robert Lawson, University Paperbacks, 1970.

- **Fakhry (Majid):**

- 10- **A History of Islamic Philosophy**. Columbia University Press, New York & London, 1970.

- **Giles: (Brother of the order of st. Augustine).**

- 11- **Tractatus de Erroribus Philosophorum**. Trans. By: Koch Riedl.

- **Ivry (Alfred L.):**

- 12- **Al-Kindi's Metaphysics**. A Translation of Yaqub ibn Ishaq Al-Kindi's Treatise "ON FIRST PHILOSOPHY" With Intruduce and Commentary. State University of New York Press. ALBANY 1974.

- **Jaeger (Werner):**

- 13- **Aristotle, Fundamentals of the history of his development**. Trans. By: Richard Robinson. Second Edition. Oxford University Press. 1967.

- **Jolivet (Jean):**

- 14- **L' intellect selon Kindi**, Leiden, Brill, 1971.

- **Randall (John H.):**

15- **Aristotle**, Columbia University Press, New York and London, 7th Printing, 1971.

- **Rescher (Nicholas):**

16- **Al-Kindi. An Annotated Bibliography.** University of Pittsburgh Press, 1964.

Ross (W. D.):

17- **Aristotle's Metaphysics**, Arevised text with Introduction and commentary, by: W. D. Ross. 2 volumes, Oxford- 1924. Reprinted dithographi- cally- 1970.

18- **Aristotle's Physics.** Arevised text with Introduction and commentary, by: W.D.Ross. Oxford 1935. Reprinted dithographically- 1966.

19-**Aristotle**, Methaen and co. Ltd., 5th edition 1949. Reprinted 1966, London.

- **Sambursky (s.):**

20- **The Physical World of the Greeks.** Trans. From the Hebrew by: Merton Dagut. Routledge- London- 1963.

- **Taylor (A.E.):**

21- **Plato: The Man and his Work.** 3rd Edition, Methuen and co., London 1929.

- **Walzer (Richard):**

22- **Greek into Arabic.** Second Impression, Bruo Cassirer, Oxford 1963.

- **Zeller (Edward):**

23- **Outlines of the History of Greek Philosophy.** Trans. By: L.R. Palmer, 13th Edition, London, 1963.

Cortabarría, (A.):

- 1- **Apartir de quelles sources etudies al-Kindi?. Me'langes, Vol. (10) 1970. pp.83 – 108.**
- 2- **La classification des sciences chez al-Kindi. Me'langes, Vol. (11), 1972. pp 49-76.**

De Boer (T.J.):

- 3- **Aricle: Al-Kindi, Encyclopaedia of Islam, Vol. 2, 1927, pp.1095–1096.**

Hamarna (Sami):

- 4- **Al-Kindi, A ninth century Physican, Philosophor, and scholar.**

Rosenthal (F.):

- 5- **Al-Kindi and Ptolemy. Studi Orientalistici in Onoredi G. Levidella Vida, Vol. II (Rome, 1956), pp. 436-456.**

أبرز أعمال المؤلف العلمية

أولاً: بحوث منشورة في كتب:

- الكندي ورأيه في العالم بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو، (رسالة ماجستير)، جامعة الكويت، ١٩٧٦م.
- آراء الغزالي في المنطق، (رسالة دكتوراه بالإنجليزية)، جامعة أدنبرة- بريطانيا، ١٩٨١م.
- في الصناعة العظمى للكندي، دراسة وتحقيق، قبرص، دار الشباب، ١٩٨٧م.
- نظرية العلم عند الغزالي، العين، الإمارات العربية المتحدة، ١٩٨٧م.
- تطور الفكر الغربي (بالاشتراك)، الكويت، مكتبة الفلاح، ١٩٨٧م.
- تطور الفكر الفلسفي (بالاشتراك)، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العين، ١٩٩٠م.
- مقالة ثابت بن قرّة في تلخيص ما بعد الطبيعة، دراسة وتحقيق، قبرص، دار الشباب، ١٩٩٣م.
- فلسفة الدين عند الفارابي، قبرص، دار الشباب، ١٩٩٤م.
- مدخل جديد إلى الثقافة الإسلامية، المؤسسة العربية الدولية للتوزيع، ١٩٩٤م.
- الثقافة الإسلامية (بالاشتراك)، عمان، دار المناهج للنشر والتوزيع، طبعة أولى صوّرت (٧ مرات) وطبعة ثانية معدلة بتعديل الأستاذ الدكتور عزمي طه، ٢٠٠٩.
- الثقافة الإسلامية، مقرر رقم ٢٠٦، (بالاشتراك)، منشورات جامعة القدس المفتوحة، ١٩٩٦م.
- محاضرات في مناهج البحث عند العلماء المسلمين وفي مناهج البحث العلمي الحديث، أقيمت على طلبة الماجستير في جامعة آل البيت خلال الأعوام (١٩٩٦-٢٠٠٣م) مركز ميس الرّيم، المفرق (ط١/ ٢٠٠٠م، ط٢/ ٢٠٠٢م).
- حقيقة التصوف الإسلامي ودوره الحضاري، ط٢، المؤسسة العربية الدولية للتوزيع، عمان، ٢٠٠٠م.
- الدين والأيدولوجيا في مشروع الفارابي السياسي، دار المسار للنشر والتوزيع، المفرق، ٢٠٠٢م.
- الفلسفة، مدخل حديث، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٣م.

- التحديات التي تواجه الهوية العربية، منشورات مؤتمر الأحزاب العربية، عمان، ٢٠٠٣م.
- التصوف الإسلامي: حقيقته وتاريخه ودوره الحضاري، المؤسسة العربية الدولية للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٤م.
- الثقافة والثقافة الإسلامية: رؤية جديدة وعلم جديد، أمانة عمان الكبرى، ٢٠٠٧م.
- الثقافة العربية وتحدياتها في عصر العولمة، وزارة الثقافة، عمان، ٢٠٠٨م.
- علم الثقافة الإسلامية: مدخل، المؤسسة العربية الدولية للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٨م، أعيد تصويره أربع مرات.

ثانياً: أبرز البحوث المنشورة في مجلات علمية وأعمال مؤتمرات:

- تطور الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (بالإنجليزية)، المجلة الفلسفية العربية، العدد الثالث، ١٩٩٤م.
- منهج الكندي العلمي، المجلة الفلسفية العربية، العدد الرابع، ١٩٩٥م.
- رؤية جديدة للثقافة الإسلامية والمثقف في عالم متغير، أفكار، وزارة الثقافة، عمان، العدد ١٢٤، ١٩٩٦م.
- اعتقادات الفارابي في السعادة، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، ١٩٩٨م.
- التصوف الإسلامي والمشروع الحضاري، مجلة كلية الآداب/ جامعة القاهرة، المجلد ٥٨، العدد (٢)، ١٩٩٨م.
- مشروع التجديد الفكري عند ابن رشد وصلته بمقصد الشارع وقانون التأويل، ندوة العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد، تحرير: د. فتحي ملكاوي وأ. د. عزمي طه السيد أحمد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة آل البيت، عمان، ١٩٩٩م.
- المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أسماء الله الحسنى عند الغزالي، المنارة للبحوث والدراسات، جامعة آل البيت، ٢٠٠٢م.
- الثقافة: مراجعة نقدية للمفهوم ورؤية جديدة له (دراسة فلسفية انثروبولوجية)، ملتقى عمان الثقافي التاسع، بعنوان: التنمية والثقافة، وزارة الثقافة، عمان، أيلول، ٢٠٠٠م.

- مصادر الإسلام الرئيسية (بالإنجليزية)، مقال منشور ضمن كتاب: تراث الإنسانية، المجلد الرابع، اليونسكو، باريس، ٢٠٠٠م.
- تحديد المفهوم العلمي لكل من الثقافة والثقافة الإسلامية، بحث منشور ضمن: أعمال المؤتمر العلمي الثالث لكلية الشريعة بجامعة الزرقاء الأهلية المنعقد في تموز ٢٠٠٠م، بعنوان: تدريس الثقافة الإسلامية في الجامعات، عمان، ٢٠٠٣م.
- إعلان تأسيس علم الثقافة الإسلامية، بحث منشور ضمن: أعمال المؤتمر العلمي الثالث لكلية الشريعة بجامعة الزرقاء الأهلية المنعقد في تموز ٢٠٠٠م، بعنوان: تدريس الثقافة الإسلامية في الجامعات، عمان، ٢٠٠٣م.
- مكانة فلسفة الكندي في الحضارة الإسلامية، ندوة الفلسفة الإسلامية المنعقدة في الجامعة الأردنية بالاشتراك مع جامعة برجام يونج، مايو ٢٠٠١م، مجلة البيان، جامعة آل البيت، الأردن، ٢٠٠٢م.
- مشروع التجديد الفكري عند ابن خلدون، إسلامية المعرفة، العدد ٥٠، ٢٠٠٧م.
- فلسفة العبادة في الإسلام، مجلة التسامح، عُمان: وزارة الأوقاف.
- فلسفة الهداية في الإسلام، غير منشور.

ثالثاً: أعمال الترجمة المنشورة:

- القانون الدولي وقضية فلسطين (مترجم عن الإنجليزية)، تأليف: سيف الوادي الرمحي، دار كاظمة للنشر، الكويت، ١٩٨٣م.
- الكندي وبطلميوس (مترجم عن الإنجليزية)، بحث للمستشرق المعروف فرانز روزنثال، ضمن كتاب: في الصناعة العظمى، دار الشباب للنشر، الكويت، ١٩٨٧م.
- محاوره كراتيليوس لأفلاطون (مترجم عن الإنجليزية)، وزارة الثقافة، عمان، ١٩٩٥م.

المؤلف

الأستاذ الدكتور عزمي طه "السيد أحمد"

أستاذ الفلسفة

- من مواليد دورا - الخليل.
- حصل على الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية من جامعة أدنبره - بريطانيا، عام ١٩٨١م.
- عمل في التدريس الجامعي في كل من جامعة أدنبره - بريطانيا، وجامعة الإمارات العربية المتحدة، وجامعة العلوم التطبيقية - الأردن، وجامعة آل البيت - الأردن، وجامعة اليرموك - الأردن، وجامعة العلوم الإسلامية العالمية - الأردن، والجامعة الأردنية - الأردن.
- شغل وظيفة رئيس قسم الفلسفة في جامعة الإمارات العربية المتحدة، وعميد شؤون الطلبة في جامعة العلوم التطبيقية، ورئيس قسم الفلسفة وعلم الاجتماع، وعميد متطلبات الجامعة وعميد البحث العلمي في جامعة آل البيت - الأردن.
- عضو في عدد من الجمعيات الفلسفية واللجان ومجالس التعليم العالي والهيئات العلمية المتخصصة.
- أستاذ الفلسفة الإسلامية ومناهج البحث العلمي بجامعة آل البيت - الأردن.
- رئيس تحرير المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية (سابقاً).

حقيقة العالم عند فيلسوف العرب وفلاسفة اليونان

The World According to the Philosopher of the Arabs and Greek Philosophers

هذا الكتاب

هذا عمل أكاديمي استوفى جميع شروط البحث العلمي الفلسفي على أتم وجه، فقد بذل فيه جهد جاد مخلص استمر قرابة أربع سنوات، وبالنظر فيه بعد طول المدة بين تأليفه واليوم، أقول (أي المؤلف) قول خبير محايد: إن هذا العمل لم يجز تجاوز ما فيه من معلومات حتى الآن، وإن لهذا البحث قيمته المتميزة وكأنه كتب اليوم، وهذا ما شهد به عدد من الأساتذة المتخصصين في مجال الفلسفة والفلسفة الإسلامية. قيمة هذا البحث العلمية أنه يعالج مشكلة فلسفية كبرى هي مشكلة العالم بعامة وما فيها من قضايا فرعية عديدة، مقارناً آراء أول فيلسوف عربي مسلم، وهو الكندي، بآراء كبير فيلسوف اليونان، أفلاطون وأرسطو، فيبين كيف اختلفت منطلقات البحث الفلسفي وغاياته ونتائجه عند أفلاطون وأرسطو من جهة وفيلسوف العرب - الكندي - من جهة أخرى، الأمر الذي يعطي فكرة عن مدى أصالة الفلسفة عند الفلاسفة المسلمين، وأنها - وإن استفادت من الفلسفة اليونانية - لكنها لم تكن أبداً نقلاً أو تقليداً أعمى لها.

هذا الكتاب يعد إحدى اللبئات الأولى المهمة في بناء تاريخ الفلسفة عند المسلمين وفلاسفتهم، يعقوب بن إسحق الكندي.

Bibliotheca Alexandrina



1240917



9 789957 708726

تلفون: ٧٢٧٢٢٧٢ / فاكس: ٧٣٦٩٩٠٩

الرمز البريدي: (٢١١١٠) / صندوق البريد: (٢٤٦٩)

almarktob@yahoo.com



Modern Book's world
للنشر والتوزيع

الأردن - أريد - شارع الجامعة

www.almarktob.com